This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

600028750S

29981 d.41/11

PHILOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

HERAUSGEGEBEN

VON

A. KIESSLING UND U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF.

BODL. LIBR
FOREIGN
PROGRESS

ELFTES HEFT:

QUELLENSTUDIEN ZU PHILO VON ALEXANDRIA

VON

HANS VON ARNIM.

BERLIN
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
1888.

Dem Bonner Kreis gewidmet.

Das gemeinsame Band, welches die drei folgenden Abhandlungen umschlingt und ihre Zusammenfassung zu einem Hefte rechtfertigt, ist durch den gewählten Gesamttitel nur unvollkommen ausgedrückt. Gemeinsam ist allen drei Untersuchungen nicht nur der Ausgangspunkt, sondern auch das Ziel: für die Kenntnis der griechischen Philosophie in den beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderten aus Philo Capital zu schlagen. Der Verfasser ist überzeugt, dass aus einer genaueren Durchforschung des philonischen Schriftencorpus der Geschichte der griechischen Philosophie im einzelnen noch manche Bereicherung erwachsen wird. Nach welcher Richtung hin ein Ertrag hauptsächlich zu erwarten ist, zeigen die folgenden Untersuchungen wohl zur Genüge. Der Eklektizismus des ersten Jahrhunderts ist es, aus welchem Philos Philosophieren historisch zu erklären ist und für dessen Kenntnis hier eine unausgeschöpfte Quelle fließt.

Die Darstellung ist überall darauf berechnet, neben dem philonischen Texte gelesen zu werden und macht nur unter dieser Bedingung auf Klarheit und Durchsichtigkeit Anspruch. Dass die Ergebnisse der Untersuchung zu der Umfänglichkeit derselben nicht im rechten Verhältnisse stehen, ist ein Vorwurf, den ich erwarte und dessen teilweise Berechtigung ich nicht bestreite; ich glaubte aber, dass eine sichere Beurteilung der besprochenen Abschnitte nur auf Grund durchgeführter Analysen

des Zusammenhangs gewonnen werden könnte. Und überdies hat meine Schrift diesen Mangel mit den meisten ähnlichen gemein.

Zu lebhaftestem Danke bin ich meinem hochverehrten Lehrer Herrn Professor von Wilamowitz verpflichtet, der mit gewohnter Bereitwilligkeit der Durchsicht meiner Arbeit seine Zeit widmete und mich mit seinem Rat vielfach unterstützte.

Wenn ich die folgenden Blätter dem »Bonner Kreis« widme, so bewegt mich dazu das Bedürfnis, dieser vom idealsten wissenschaftlichen Streben getragenen Institution, die mich während meines Bonner Aufenthaltes in mannichfacher Weise angeregt und gefördert hat, ein sichtbares Zeichen meiner Dankbarkeit darzubringen.

Halle a. S., 13. Juni 1888.

Inhaltsübersicht.

		Seite
I.	Über die pseudophilonische Schrift *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* . .	1—52
II.	Philo und Aenesidem	53—100
III.	Ein stoisches Zetema bei Philo	101—140
	Register	141—142

I.

ÜBER DIE PSEUDOPHILONISCHE SCHRIFT
περὶ ἀφθαρσίας κόσμου.

J. Bernays hat seinen Kommentar zu der Schrift *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* leider unvollendet hinterlassen. Für den umfangreicheren zweiten Teil derselben liegen uns nur einige Noten vor, welche der Fortsetzung des Kommentars als Grundlage dienen sollten und welche H. Usener aus Bernays' Nachlasse herausgegeben hat. So ist also leider die Erwartung, welche Diels in den Doxographen aussprach, dass das Erscheinen des Bernays'schen Kommentars die mannigfachen Schwierigkeiten, welche die Schrift namentlich als Ganzes bietet, aufhellen werde, nicht ganz in Erfüllung gegangen. Zwar über den nichtphilonischen Ursprung kann wohl ein Zweifel nicht mehr obwalten. Die eminente Verschiedenheit der ganzen Behandlungsweise von den echtphilonischen Schriften liegt ja auf der Hand. Wo Philo aus den Schriften griechischer Philosophen Erörterungen entlehnt, pflegt er die Urheber der vorgetragenen Ansichten nicht zu nennen, während unsere Schrift gerade durch die häufigen Citate griechischer Philosophen wertvoll ist. Ferner wissen wir aus den Erörterungen in der Schrift *„de opificio"*, dass Philo an der Weltschöpfung festhielt, also die weitläufigen Erörterungen unserer Schrift, welche vom peripatetischen Standpunkte aus die Anfangslosigkeit der Welt erweisen sollen, nicht billigen konnte. Wenn also die Schrift *περὶ ἀφθαρσίας* von ihm stammte, so müssten wir annehmen, dass die ganzen hierauf bezüglichen Beweise unserer

Schrift nur mitgeteilt werden, im zweiten verloren gegangenen Teile aber ihre Widerlegung finden sollten. Diese Annahme ist jedoch deswegen unzulässig, weil der Verfasser der uns vorliegenden Schrift, wie weiter unten dargethan werden soll, die Anfangslosigkeit der Welt unbedenklich als Beweis ihrer Unvergänglichkeit gelten lässt, wie namentlich die beifälligen Anknüpfungsphrasen der einzelnen Beweise zeigen. Die Lobhudelei endlich, mit welcher Plato und noch mehr Aristoteles von dem Verfasser überschüttet werden, ist in Philos Munde undenkbar. Jeder Leser der philonischen Schriften kennt die Polemik gegen die Güterlehre der peripatetischen Ethik, welche sich durch dieselben hindurchzieht. Philo, der seiner ganzen Richtung nach vielmehr auf stoischer als auf peripatetischer Seite steht, konnte dem Aristoteles nicht in der Weise Weihrauch streuen, wie es in unserer Schrift geschieht. Dass also nicht Philo der Verfasser sein kann, scheint mir sicher, und eine eingehende Erörterung dieser Frage darf ich um so eher unterlassen, als unter den maſsgebenden Männern über diesen Punkt Einmütigkeit zu herrschen scheint. Aber positive Ergebnisse über die Veranlassung und Absicht der Schrift sowie über die von dem Verfasser benutzten Quellen sind auch durch den Bernays'schen Kommentar nicht gewonnen.

Wenn wir nun über die eigene Richtung des Kompilators eine Vorstellung uns bilden wollen, so können wir uns hierfür am ehesten an die erste Einleitung halten. Denn wenn irgend etwas in der ganzen Schrift, so ist sie mit Sicherheit als sein Eigentum zu betrachten. Die zweite Einleitung dagegen mit ihren Erörterungen über die in dem Problem vorkommenden Begriffe *κόσμος* und *φθορά* und die Übersicht der verschiedenen philosophischen Ansichten über das Problem wird man schon mit viel gröfserer Vorsicht zur Beurteilung des Kompilators verwenden müssen, weil er hier vielleicht schon von Quellen abhängig ist. Halten wir uns also zunächst an die erste Einleitung.

Der Verfasser giebt als sein Thema an, die Frage nach der *ἀφθαρσία τοῦ κόσμου*. Er gebraucht nicht den Ausdruck *ἀϊδιότης*, welcher auch die Anfangslosigkeit der Welt involviert. Ihn beschäftigt nur die Frage, ob die jetzt bestehende Welt untergehen

wird. Es ist dies wichtig, weil sich daraus die Inkonsequenz erklärt, mit welcher im Verlauf der Schrift beide Begriffe durcheinander geworfen werden. Die Quellen des Verfassers, soweit sie den peripatetischen Standpunkt vertraten, fassten immer beide Seiten des Problems, die Anfangslosigkeit und die Unvergänglichkeit der Welt gemeinsam ins Auge. Sie wollten die *ἀϊδιότης* erweisen, während es dem Verfasser auf die *ἀφθαρσία* ankam. Letzteres bestätigt auch der Schlusssatz der ganzen Schrift: *ἃ μὲν οὖν περὶ ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παρειλήφαμεν* etc. Soviel über die Absicht des Verfassers. Auch dass er von vornherein zur Annahme der Unvergänglichkeit des Weltalls neigt, ist schon in dieser Einleitung erkennbar. Denn darauf zielt doch wohl die Hervorhebung der Vollkommenheit des Weltalls.

Im übrigen erweist sich, wie schon Bernays zeigt, der Verfasser als ein religiös gestimmter Mensch, der die Lösung philosophischer Probleme von der Seelenreinheit und Gottgefälligkeit des Forschenden abhängig wähnt. Dies ist nun allerdings ein dem philonischen nah verwandter Standpunkt, der auf heidnischer Seite am deutlichsten bei den Neupythagoreern und Platonikern des ersten nachchristlichen Jahrhunderts und später ausgeprägt erscheint. Das Vertrauen auf die Selbstthätigkeit der menschlichen Vernunft ist geschwunden. Durch Offenbarung höherer Mächte hofft man die Wahrheit zu finden. Doch für diese Erkenntnisweise ist Seelenreinheit und Tugend im asketischen Sinne Vorbedingung. So lange man diese nicht erlangt hat, muss man sich mit den unsicheren Wahrscheinlichkeitsschlüssen der menschlichen Vernunft begnügen. So kennzeichnet der Verfasser seinen Standpunkt.

Wenn nun weiter als Vorbereitung auf die eigentliche Erörterung die Begriffe *κόσμος* und *φθορά* definiert werden, so entspricht dies ganz der Absicht des Verfassers, von der *ἀφθαρσία τοῦ κόσμου* zu handeln. Wenn dagegen im dritten Stück der Einleitung drei verschiedene Ansichten über das *ζητούμενον* mitgeteilt werden, so dass die Frage nach der Anfangslosigkeit als wesentliches, Unterschied bildendes Moment eine Rolle spielt, so entspricht dies nicht mehr dem Standpunkt des Kompilators. Für die Frage: *εἰ ἄφθαρτος ὁ κόσμος* fällt die

platonische und aristotelische Ansicht zusammen. Es durften nur zwei Ansichten angeführt werden: die stoisch-epikureische einerseits, die platonisch-aristotelische anderseits. Es ist also klar, dass hier die Benutzung einer des Verfassers Absicht nicht ganz homogenen Quelle Verwirrung gestiftet hat.

Dieser dritte Abschnitt der Einleitung steht aber nicht nur mit den voraufgehenden, sondern auch mit dem ganzen weiteren Verlauf der Schrift in merkwürdigem Widerspruch. Erstens: wenn als Vertreter der Zerstörbarkeit des Weltalls neben den Stoikern auch die Atomisten genannt und ihre Ansicht von der Mehrheit der Welten erwähnt wurde, so durfte in der Schrift, deren Einleitung diese Angaben enthielt, eine kritische Besprechung dieses Standpunktes nicht fehlen. In der vorliegenden Schrift findet sich von einer solchen nirgends eine Spur. Zweitens: In dieser Einleitung wird ausführlich der Unterschied der platonischen und der aristotelischen Anschauung erörtert, welcher die Anfangslosigkeit der Welt betrifft. Wie kommt es nun, dass diese platonische Anschauung nirgends ernstlich in Betracht gezogen wird? Nirgends wird die Möglichkeit einer göttlichen Weltschöpfung, wie sie Plato im Timaios geschildert hatte, ernstlich widerlegt. In der Quelle, deren Einleitung uns vorliegt und welche auf diesen Unterschied zwischen Plato und Aristoteles so grofses Gewicht legt, war eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem platonischen Standpunkt unvermeidlich. Alle diese Schwierigkeiten lassen sich auf einfache Weise aus der Absicht des Kompilators erklären. Der atomistisch-epikureische Standpunkt war für ihn ganz ohne Interesse. Die Einheit der Welt stand ihm von vornherein fest. Er liefs also, was er in seiner Quelle gegen diese Philosophen gesagt fand, ganz beiseite. Was aber den zweiten Punkt anbetrifft, so gehörte der Verfasser offenbar einer zwischen Plato und Peripatos vermittelnden Richtung an. Er verwischt also den Unterschied des platonischen und peripatetischen Standpunktes, indem er nur auf das beiden gemeinsame Dogma, die *ἀφθαρσία*, seine Argumentation zuspitzt. Kurz gesagt, der Verfasser hat eine peripatetische Schrift über die *ἀϊδιότης τοῦ κόσμου* benutzt, um die *ἀφθαρσία τοῦ κόσμου* zu beweisen. Dass er die Einleitung, so wie er sie in seiner Quelle

fand, übernahm, ist allerdings kein Beweis grofsen Scharfsinns. Aber schwerlich wird sich eine Hypothese aufstellen lassen, welche dem Kompilator diese Eigenschaft zuerkennt. Verführt hat ihn offenbar die Menge historischer Notizen, welche dieselbe enthielt, und die ihm Gelegenheit bot, seiner Kompilation ein gelehrtes Ansehen zu geben.

Übrigens enthält dieser Abschnitt zwei offenbare Zuthaten des Kompilators, das Citat des Ocellus und das Citat aus der Genesis. Beide gehen aus dem den Neupythagoreern eigentümlichen Streben hervor, die Weisheit der platonisch-aristotelischen Philosophie als Entlehnung aus uralter pythagoreischer oder orientalischer Tradition zu erweisen. Dieses Bestreben passt ganz zu dem Charakter des Kompilators, wie er uns in der Einleitung entgegentritt, passt dagegen durchaus nicht in die peripatetische Quellenschrift, die ihm vorlag.

Da Bernays diesen ersten Teil unserer Schrift in trefflicher Weise kommentiert hat, setze ich die Kenntnis seines Kommentars überall voraus und gehe auf die von ihm behandelten Abschnitte nur insoweit ein, als es der Zusammenhang meines Gedankenganges erfordert.

Der Kompilator leitet nun die eigentliche Beweisaufzählung mit der Ankündigung ein: *τοὺς δὲ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον κατασκευάζοντας λόγους ἕνεκα τῆς πρὸς τὸν ὁρατὸν θεὸν αἰδοῦς προτέρους ταχτέον.* Hierin ist das *προτέρους* recht charakteristisch für die Unklarheit des Gedankens, in welcher der Kompilator, nach unserer Ansicht, befangen war. Da er nämlich drei verschiedene Ansichten als Gegenstand der Untersuchung aufgestellt hat, sollte man *πρώτους* erwarten. Da ihm aber nur der einfachere Gegensatz vorschwebt: ist die Welt einer Zerstörung unterworfen oder nicht, so behandelt er den platonischen und den aristotelischen Standpunkt von vornherein als identisch. Man vergleiche auch gleich hier die Schlussbemerkung des ersten Beweises. Nachdem nämlich in diesem die *ἀφθαρσία* ausführlich dargethan ist, wird zum Schluss aus dem *ἄφθαρτον* das *ἀγένητον* als etwas Selbstverständliches gefolgert. Das war aber höchst unzulässig, nachdem die Einleitung ausführlich gezeigt hatte, dass der Standpunkt, nach welchem die Welt zwar geworden, aber unvergäng-

lich sei, ebenfalls namhafte Vertreter habe. Unmöglich konnte die eine der drei Grundansichten so beiläufig abgethan werden. Zulässig war der umgekehrte Schluss aus dem *ἀγένητον* auf das *ἄφθαρτον*, da ja die Einleitung keinen Philosophen anführt, der die Welt zwar für ungeworden, aber doch für vergänglich gehalten habe. Es ist für mich keinem Zweifel unterworfen, dass die ersten Beweise, welche der Kompilator anführt, eigentlich, nach der Meinung des ursprünglichen Verfassers, nur die *ἀφθαρσία* beweisen sollen. Da aber der Kompilator *ἀφθαρσία* und *ἀϊδιότης* durcheinander wirft, hat er kein Bedenken getragen, dieselben unter der Überschrift *ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον κατασκευάζοντες λόγοι* anzuführen. Am Schluss des ersten Beweises fiel ihm auf, wie wenig derselbe zu der Überschrift passe und durch die hinzugefügte, ganz oberflächliche Bemerkung suchte er sich über diesen Übelstand hinwegzutäuschen. Dass dies der thatsächliche Sachverhalt ist, wird bei den folgenden Beweisen klar, welche nur die *ἀφθαρσία* ins Auge fassen, ja sogar teilweise, wie auch schon der erste, die platonische Weltschöpfung voraussetzen. Es ist also wahrscheinlich, dass der Kompilator diese erste Beweisreihe nicht jener peripatetischen Schrift entnahm, deren Einleitung uns erhalten ist.

Wenn ich hier von der ersten Beweisreihe spreche, so verstehe ich darunter genauer die vier ersten Beweise, welche im Vergleich mit dem Folgenden eine Anzahl gemeinsamer Eigentümlichkeiten und Kennzeichen der Zusammengehörigkeit aufweisen. Die erste und hauptsächlichste dieser Eigentümlichkeiten ist die bereits erwähnte, dass überall nur die *ἀφθαρσία* bewiesen werden soll. Dass dem ersten Beweis eine Schlussbemerkung, betreffend das *ἀγένητον*, hinzugefügt ist, kann daran durchaus nichts ändern. Man betrachte nur diesen Beweis näher. Die Timaiosstelle, auf welche der ganze Beweis aufgebaut ist, enthält ja mit klaren Worten die göttliche Schöpferthätigkeit. Sollte wirklich der Erfinder dieses Beweises so thöricht gewesen sein, die Unvergänglichkeit der Welt zunächst aus dem Verfahren zu folgern, das der Schöpfer bei ihrer Bildung angewandt habe, um gleich darauf die Schöpfung zu läugnen und so den Ast, auf dem er sitzt, selbst hinter sich abzusägen.

Bei dem zweiten, dritten und vierten Beweis braucht man nur die jedesmalige Schlussfolgerung, auf welche sie hinauslaufen, anzusehen, um zu erkennen, dass meine Voraussetzung richtig ist. S. 231, 13 *ἐνδίκως ἂν λέγοιτο ὁ κόσμος ἄφθαρτος.* 232, 12 *φθορὰν ὁ κόσμος οὐ δέξεται.*

Eine zweite gemeinsame Eigentümlichkeit der vier ersten Beweise ist ihr vollkommen apriorisches Verfahren. Sie nehmen nicht auf einen bestimmten gegnerischen Standpunkt Rücksicht. Sie sind frei von jeglicher Polemik. Sie suchen nachzuweisen, dass die Unvergänglichkeit der Welt an und für sich das Wahrscheinlichere ist.

Ein drittes Kennzeichen der Zusammengehörigkeit dieser vier Beweise erblicke ich darin, dass zwischen ihnen eine Art von Zusammenhang besteht, während derselbe nach dem vierten abreifst. Dieser Zusammenhang liegt in dem allen vier gemeinsamen Gedanken, dass eine Ursache der Zerstörung des Weltalls unauffindbar sei. Erster Beweis: Weder äufsere noch innere gewaltsame Störungen können der Existenz des Weltalls ein Ende machen. Denn aufserhalb des Weltalls ist nichts, also auch keine Zerstörungsursache. Die innerhalb der Welt befindlichen Teilkräfte aber sind schwächer als das Ganze, können also dasselbe nicht aufheben. Zweiter Beweis: Ebensowenig wie einer gewaltsamen Zerstörung durch ein einzelnes Agens kann das Weltall einer naturgemäfsen, durch seinen eigenen Lebensprocess bedingten Auflösung (*διάλυσις*) unterliegen. Denn diese tritt nur, wo die Teile in dem Ganzen naturwidrig angeordnet sind, dadurch ein, dass die Bestandteile zu ihrem naturgemäfsen Orte zurückstreben. Dies ist aber im Weltall keineswegs der Fall. Dritter Beweis: Auch die das Welltall durchwohnende göttliche Lebenskraft (*Φύσις*) kann unmöglich die Existenz desselben aufheben, da es ihr vielmehr ansteht, als erhaltende Kraft zu wirken. Dies ist eine Fortsetzung des ersten Beweises. Dort war hervorgehoben, dass die Kraft des Ganzen allen Einzelkräften überlegen sei. Da war also noch die Möglichkeit zu der Behauptung offen gelassen, dass diese Kraft des Ganzen vielleicht selbst die Existenz des von ihr durchwohnten Ganzen aufhebe. Auch dies ist unmöglich. Vierter Beweis: Gott kann nicht seine eigene

Schöpfung zerstören. Die Werke des unsterblichen Künstlers sind selbst ebenfalls unvergänglich. Der verbindende Gedanke für den dritten und vierten Beweis lag in der originalen Fassung unfraglich in der Identifikation der *Φύσις* mit dem schaffenden Gott. Diese Identifikation entspricht am meisten dem stoischen Pantheismus. Dennoch kann nicht bezweifelt werden, dass ein eklektischer Platoniker um den Beginn der christlichen Ära mit derselben operieren konnte.

Wenn Bernays das erste und das dritte Argument auf einen Platoniker, das zweite und vierte aber auf einen Peripatetiker zurückführt, so hat er ja sicherlich, was Geist und ursprüngliche Herkunft derselben angeht, Recht. Anderseits scheint mir aber der Zusammenhang, den ich im Obigen nachgewiesen habe, so einleuchtend, dass ich mich scheue, denselben zu zerreifsen und innerhalb dieses Abschnittes Benutzung verschiedener Quellen durch den Kompilator anzunehmen. Das Buch, aus welchem der Kompilator diese erste Beweisreihe entnahm, stand wohl dem eigenen Standpunkte desselben ziemlich nah. Es hatte einen jener Philosophen zum Verfasser, welche zwischen Plato und Aristoteles vermitteln wollten. Diese Spezies von Platonikern kam wohl nicht vor dem ersten Jahrhundert n. Chr. auf.

Die mit dem fünften Argument anhebende zweite Beweisreihe ist nun in folgenden Punkten in sich homogen und von der ersten verschieden. Erstens: sie kämpft durchweg gegen einen bestimmten Gegner, nämlich gegen die Stoa und ihre Lehre von der *ἐκπύρωσις*. Zweitens: sie nimmt sich mit wenigen Ausnahmen auch die Anfangslosigkeit, nicht nur die Unvergänglichkeit des Weltalls zum Ziel ihrer Argumentation. Sie hat den peripatetischen Begriff der *ἀϊδιότης* zu ihrer Grundlage, wie sie denn überhaupt durchweg ihren peripatetischen Ursprung zu erkennen giebt. Drittens: sie hat (mit ein paar Ausnahmen, die weiter unten zu besprechen sind) durchweg das gleiche Beweisverfahren, welches darin besteht, dass aus der erwiesenen oder vorausgesetzten Ewigkeit irgend einer anderen Sache, deren Existenz durch die des Weltalls bedingt ist, die Ewigkeit des Weltalls geschlossen wird. Es gilt, die Berechtigung dieser drei Behauptungen im einzelnen zu erweisen. Indem wir die Beweisreihe durchmustern,

werden wir jedes einzelne Argument gleich auf alle drei Gesichtspunkte hin prüfen, indem wir jedesmal fragen, ob die Polemik gegen die Stoa, ob der peripatetische Ursprung resp. der echte Begriff der *ἀϊδιότης*, ob endlich der Zusammenhang mit dem Voraufgehenden und Folgenden nachweisbar ist.

Gleich in dem ersten Beweise dieser Reihe p. 235, 4 [1]) ist der Ton von vornherein der einer heftigen Polemik. Zeile 13 werden mit den Worten *οἱ τὰς ἐκπυρώσεις καὶ τὰς παλιγγενεσίας εἰσηγούμενοι τοῦ κόσμου* deutlich die Stoiker als die Gegner des Verfassers bezeichnet. Auf der folgenden Seite lesen wir einen Satz aus der Schrift des Chrysippos *περὶ αὐξανομένου*, welchen der Verfasser zu widerlegen bemüht ist. Die ganze Argumentation läuft darauf hinaus, dass Sonne, Mond und Sterne, welche doch auch die Stoiker für Götter halten, beim Weltuntergange mit zu Grunde gehen müssten, ja dass selbst die hochgerühmte *πρόνοια* der Stoiker dem Untergange nicht entgehen würde. Der Zorn über die Verunglimpfung der sichtbaren Götter des Firmaments zeigt, wie Bernays bemerkt, den Peripatetiker. Denn die Lehre von der Göttlichkeit der Gestirne ist beiden Schulen gemeinsam. Ich glaube, dass Jeder, der diesen Beweis unmittelbar nach dem Voraufgehenden liest, empfinden muss, dass hier eine andere Behandlungsweise und ein anderer Stil, kurz eine andere Quelle einsetzt. Da dieselbe sicher peripatetisch ist, wie der oben besprochene Einleitungsabschnitt, in welchem ja Polemik gegen die Stoa angekündigt wird, so werden wir nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, dass der Kompilator beide Abschnitte aus derselben peripatetischen Schrift entnahm. Von der Entstehung der Welt ist hier freilich nicht die Rede. Da aber durch die stoische Lehre von der *ἐκπύρωσις* und *παλιγγενεσία* (*διακόσμησις*) nicht nur ein periodisches Vergehen, sondern ebenso gut auch ein periodisches Wiederentstehen der Welt gesetzt wird, so ist ja an sich klar, dass ein Peripatetiker im Kampfe gegen diese Lehre die beste Gelegenheit hatte seinen Ewigkeitsbegriff nach beiden Seiten, *a parte ante* und *a parte post*, zu entwickeln und durchzufechten. Wenn also auch der Kompilator hier nur die Folgerung zieht:

[1]) Die Seitenzahlen beziehen sich auf die Ausgabe von Bernays.

ἀνόγκη τὸν κόσμον ἄφθαρτον εἶναι, so dürfen wir doch wohl annehmen, dass seine peripatetische Quelle sich schärfer ausdrückte und statt *ἄφθαρτος* sagte *ἀΐδιος*. Auf einen Punkt habe ich noch hinzuweisen, dass nämlich ein Zusammenhang, wie ihn Bernays gefunden zu haben glaubt (Übergang von dem Gesamtgott auf die Einzelgötter), zwischen diesem Beweis und dem vorhergehenden nicht besteht. Die Beweisart ist eine vollkommen verschiedene, und reiner Zufall ist es, dass dort von Gott, hier von den Gestirngöttern die Rede ist. Dort handelt es sich darum zu zeigen, dass keine denkbare Zerstörungsursache für den *κόσμος* aufzufinden ist, hier soll die Lehre von der *ἐκπύρωσις* durch ihre Konsequenzen *ad absurdum* geführt werden.

Der zweite Beweis S. 238, 1 beginnt mit den Worten: *μεγίστην μέντοι παρέχεται πίστιν εἰς ἀϊδιότητα καὶ ὁ χρόνος.* Ich denke, schon diese Form des Übergangs drückt aus, dass hier die Ewigkeit der Zeit in derselben Weise ausgenutzt werden soll, wie im vorigen Argument die Ewigkeit der Sterngötter, dass also die Gleichheit des Beweisverfahrens keine zufällige ist, sondern vielmehr gerade sie den Verfasser zu dieser Anordnung der Argumente bestimmte. Die Polemik gegen die Stoa wird keiner in diesem Argument vermissen. Denn auf ihrer Definition der Zeit, als *διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως* beruht ja die ganze Widerlegung, sofern in dieser Definition das unlösliche Coexistenzverhältnis von Zeit und Welt gegeben ist. Zudem kommen ja die Worte vor: *τάχα τις εὐρησιλογῶν Στωϊκὸς ἐρεῖ* etc., die keinen Zweifel aufkommen lassen. Das Platocitat am Anfang würde auch dann nichts gegen den peripatetischen Ursprung dieses Arguments beweisen, wenn es für den Kern desselben irgendwie notwendig und nicht vielmehr eine bloſse Reminiscenz des Kompilators wäre. Auch Bernays, welcher wegen des Citats diesen Beweis einem Platoniker zuweisen wollte, giebt zu, dass es seinem wesentlichen Gehalte nach auf aristotelischer Lehre beruht.

In diesem Argument tritt uns nun auch zum ersten Male der echte Ewigkeitsbegriff, mit besonderer Hervorhebung der Anfangslosigkeit, entgegen. Die Zeit ist ihrer Natur nach *ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος,* darum muss es auch die Welt sein. Aber wenn auch dieses Argument das erste ist, welches ganz der Überschrift

(ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον κατασκευάζοντες λόγοι) entspricht, so dürfen wir doch um anderer Gründe willen das Einsetzen der peripatetischen Quelle schon für den vorigen Beweis annehmen, nämlich wegen der dort bereits hervortretenden Polemik gegen die Stoa und wegen des Parallelismus des Beweisverfahrens.

Es folgen nun fünf Beweise des bekannten Peripatetikers Kritolaos. Wenn sich diese passend an die voraufgehenden anschliefsen, so dass dadurch Kontinuität der Quelle wahrscheinlich wird, so dürften wir dies als eine Bestätigung unserer Hypothese ansehen, nach welcher auch jene voraufgehenden einer peripatetischen Streitschrift wider die stoische ἐκπύρωτις entstammen. In der That ist nun gleich in dem ersten Beweise sowohl der Kampf gegen die Stoa, als das gleiche, oben von uns charakterisierte Beweisverfahren zu erkennen. Die Sterngötter und die Vorsehung müssen ewig sein, also auch die Welt. Die Zeit ist ewig, also auch die Welt. Das Menschengeschlecht ist ewig, also auch die Welt. Ich glaube, die Übereinstimmung dieser drei Argumentationen ist so evident, dass niemand ihre Aufeinanderfolge für ein Werk blofsen Zufalls halten wird. Daraus ergiebt sich nun mit Notwendigkeit, dass der Kompilator nicht das Buch des Kritolaos selbst vor sich hatte, sondern die Beweise desselben aus der mehrfach erwähnten peripatetischen Quelle schöpfte. Dass dieser erste Beweis des Kritolaos gegen die Stoa gerichtet ist, hat schon Bernays überzeugend nachgewiesen. Der Philosoph würde die Fabel von den erdgeborenen Sparten keiner so eingehenden Widerlegung würdigen, wenn nicht die Stoiker durch ihre Lehre von der παλιγγενεσία sich genötigt gesehen hätten, eine immer erneute Urzeugung der lebendigen Geschöpfe anzunehmen, eine Lehre, für welche sie sich unfraglich, ihrer Gewohnheit gemäfs, auf die volkstümliche Sage von den γηγενεῖς beriefen.

Von den übrigen Beweisen des Kritolaos scheinen mir nun zwei, nämlich der dritte und fünfte, mit den bisher besprochenen eng zusammen zu gehören, während der zweite und vierte den Gedankenzusammenhang unterbrechen. Ich denke mir also, dass die beiden letzteren vom Kompilator, dem die Einsicht in diesen Zusammenhang mangelte, nur deswegen hier eingefügt wurden,

weil er in einer anderen Quelle fand, dass Kritolaos auch diese Beweise angewandt habe. Es ist ein des Kompilators würdiger Gedanke, alles, was er über Kritolaos' Behandlung dieser Frage auftreiben konnte, ohne Ordnung und Zusammenhang nebeneinander zu stellen, wobei er denn, so scheint es, seine beiden Quellen abwechselnd zu Rate zog. Eine thatsächliche Grundlage wird diese Hypothese, wie ich hoffe, dadurch erhalten, dass die Benutzung einer zweiten, ebenfalls peripatetischen Quelle auch sonst nachweisbar ist. Doch zunächst ist es unsere Aufgabe, die Gleichartigkeit des dritten und fünften Beweises des Kritolaos mit den bisherigen nachzuweisen. Ganz offenkundig ist diese Gleichartigkeit bei dem fünften, dessen logischer Kern freilich in unserer Kompilation nicht ganz klargestellt ist. Es heifst da: *εἰ μὲν μηδεμία φύσις αἴδιος ἐωρᾶτο ἧττον ἂν ἐδόκουν οἱ φθορὰν εἰσηγούμενοι τοῦ κόσμου — μηδὲν γὰρ ἔχοντες παράδειγμ' ἀϊδιότητος — ἄνευ προφάσεως ἀδικεῖν.*[1]) *ἐπεὶ δὲ εἱμαρμένη κατὰ τοὺς ἄριστα φυσιολογοῦντας. ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητός ἐστιν* — deshalb, so wird weiter geschlossen, muss auch die *φύσις τοῦ κόσμου* und mit ihr der *κόσμος* selbst ewig sein. Die logische Berechtigung des Schlusses wird für diese Fassung deshalb niemand zugeben, weil nicht angegeben ist, welcher Zusammenhang zwischen der *Φύσις* und der *Εἱμαρμένη* besteht. Wenn man sich aber darauf besinnt, dass bei Chrysippos beide Begriffe so gut wie identisch sind, ist sofort klar, dass die Stoiker aus ihren eigenen Sätzen widerlegt werden sollen. Folglich ist die Einleitungsphrase auf Rechnung des Kompilators zu setzen und statt der *ἄριστα φυσιολογοῦντες* sollten füglich die Stoiker genannt sein, wie schon Diels richtig gesehen hat. Wer könnte verkennen, dass die ganze folgende Schilderung der *Φύσις* in den eigenen Worten des befehdeten Stoikers gehalten ist? Der Schluss ist also folgender: Euer stoischer Begriff der *εἱμαρμένη* als des allumfassenden Causalnexus involviert das Merkmal der Anfangs- und Endlosigkeit. Nun soll ja doch aber nach eurer Meinung

---

[1]) Die corrupten Worte, deren Sinn übrigens nicht zweifelhaft sein kann, sucht Bücheler so herzustellen: *ἧττον ἂν ἠδίκουν οἱ φθ. εἰσηγ. τοῦ κόσμου. μηδὲν γὰρ ἔχοντες παράδειγμα ἀϊδιότητος <ἐδόκουν> ἂν εὐπροφάσιστα λέγειν.*

dieser Causalnexus mit dem das All beherrschenden Naturgesetz identisch sein. Also ist auch dieses ewig und mit ihm das All selbst.

Niemand wird sich der Wahrnehmung verschliefsen können, dass dieser Beweis den oben besprochenen völlig gleichartig ist. Deshalb wird aber auch niemand annehmen, dass eine einigermafsen gelehrte und verständige Quelle — und beides war jene peripatetische in hohem Grade — diese gleichartige Reihe durch fremdartige Bestandteile unterbrochen haben sollte.

Ich komme nun zu dem dritten Beweis des Kritolaos, den ich ebenfalls als zu den bisherigen gehörig betrachte. Freilich ist hier die Gleichartigkeit weniger evident als bei den übrigen. Sie bedarf einer eingehenderen Erörterung. Der Beweis der Weltewigkeit wird hier aus ihrer immer gleichbleibenden Vernünftigkeit geführt. Nach stoischer Lehre ist nämlich der Kosmos ein *ζῶον λογικόν* (siehe S. 246, 10 *ἐπεὶ καὶ οἱ φθείροντες αὐτὸν λογικὸν εἶναι ὑπονοοῦσιν*). Wenn die Welt irgendwann in der Zeit eine Entstehung gehabt hätte, so müsste sie sich, als *ζῶον*, nach den allgemeinen Entwicklungsgesetzen der übrigen in der Zeit entstehenden *ζῶα* richten, d. h. sie müsste erst allmählich zu äufserer und innerer Vollendung heranwachsen. Denn das ist ein unbedingt gültiges Naturgesetz, dass kein zeitlich entstehendes Lebewesen gleich in vollendetem Zustand in die Welt tritt. So wenig dies, nach dem ersten Beweise des Kritolaos, für die ersten Menschen angenommen werden darf, so wenig dürfen wir es auch für die Welt als Ganzes voraussetzen. Hierin liegt der enge Zusammenhang des dritten mit dem ersten Beweise. Weiter wird nun so geschlossen: ist der Kosmos wie andere Lebewesen einer Entwickelung unterworfen, so gab es eine Zeit, wo er in kindischem Alter stand, thöricht und unvernünftig war. Dies anzunehmen wäre aber gottlos, da seine Vernunft jedenfalls immer eine vollkommene war. Auch hier besteht bei genauerem Zusehen die Voraussetzung, auf der die Argumentation aufgebaut ist, in der Ewigkeit einer anderen, mit der Welt verknüpften Sache, nämlich des *λόγος τοῦ παντός*; aus ihr wird die Ewigkeit der Welt selbst gefolgert. Denn *λογικός* ist eben der Kosmos, insofern er von einem *κοινὸς λόγος*, einer allgemeinen Weltver-

nunft erfüllt ist. Diese, meint der Peripatetiker, muss doch ewig sein, oder sie könnte die Rolle nicht spielen, die sie in eurer Weltanschauung zu spielen hat. Denn ihr identifiziert sie ja mit eurem Zeus, eurer Physis, eurer Heimarmene. Soll etwa dieser λόγος mitsamt der Welt einer wachstümlichen Entwickelung unterworfen sein? Wenn das Argument bei Kritolaos so gefasst war, passte es vortrefflich in den Zusammenhang der übrigen. Freilich ist zuzugeben, dass in der uns vorliegenden Fassung diese Pointe nicht hervortritt. Aber es scheint mir an und für sich selbstverständlich, dass die Beweise des Kritolaos uns in verkürzter, nicht in originaler Form vorliegen. Wie mir scheint, kann man auch, nach den oben nachgewiesenen Spuren, nicht bezweifeln, dass in der Quelle die Argumente nicht sinnlos aufgehäuft, sondern nach einem bestimmten Prinzip angeordnet und in eine Art von Zusammenhang gebracht waren. Deswegen halte ich es für methodisch berechtigt, diesen Zusammenhang, wo er in der Kompilation nicht mehr rein vorliegt, wenigstens vermutungsweise wieder herzustellen. Wenn dies auf so einfache und natürliche Weise wie bei dem dritten Argument des Kritolaos geschehen kann, so dürfen wir diesen Umstand wohl als ein Anzeichen der Zusammengehörigkeit betrachten.

Wenn nun diese in sich homogene Reihe von fünf Argumenten durch zwei andersartige (das zweite und vierte des Kritolaos) unterbrochen wird, so liegt die Vermutung nah, dass diese Unterbrechung des Gedankenzusammenhangs dem Kompilator zur Last fällt. Weder Kritolaos selbst in seiner Schrift über die Weltewigkeit, noch auch ein Schriftsteller, welcher dieselbe selbst zu benutzen in der Lage war, konnte die Argumente in so willkürlicher, sinnloser Reihenfolge aufführen. Das konnte nur ein rein äufserlicher Kompilator thun, dem es mehr darauf ankam, durch die Menge des zusammengescharrten Beweismaterials als durch einen in sich einheitlichen und geschlossenen Gedankengang zu imponieren. Wo in einer Kompilation, wie die unsrige, die aller Wahrscheinlichkeit nach aus wenigen Büchern zusammengelesen ist, Zusammenhang mit Zusammenhangslosigkeit wechselt, sind wir berechtigt, die Ordnung auf die Quellen, die Unordnung auf den Kompilator zurückzuführen.

Der zweite Beweis des Kritolaos folgert die Ewigkeit des Weltalls daraus, dass dasselbe in seiner Existenz nicht durch aufser ihm liegende Ursachen, sondern allein durch sich selbst bedingt sei. Der Kosmos ist *αἴτιος αὐτῷ τοῦ ὑπάρχειν, εἴγε καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν.* »Was sich selbst Ursache der Gesundheit ist, ist von Krankheit ein für alle mal frei.« Das heifst: wenn die Gesundheit eines Wesens nicht von äufseren Dingen abhängt, sondern in dem Wesen selbst begründet ist, so ist diese Gesundheit naturgemäfs keiner Störung ausgesetzt. Da Störungen und Hemmungen immer durch einen Widerstreit hervorgerufen werden, dieser aber nur durch eine Anderheit neben dem betreffenden Wesen hervorgerufen werden kann, ist ein Wesen, welches überhaupt keine Anderheit neben sich hat, allen Störungen und Hemmungen enthoben. Dies ist aber bei dem Kosmos der Fall, welcher ja nichts neben sich hat, was als Hemmungsursache sei es seine Gesundheit, sei es seine Existenz in Frage stellen könnte. Dieser Beweis ist offenbar eine vom peripatetischen Standpunkt aus vertiefte Fassung jenes an Platos Timaios anknüpfenden Beweises, welcher mit der Einteilung äufserer und innerer Zerstörungsursachen operiert. Dass der Kosmos sich selbst Ursache seiner Gesundheit und seiner Existenz ist, heifst eben nichts anderes, als dass seine Gesundheit und Existenz nicht durch aufser ihm liegende Ursachen bedingt ist. Hat man dies eingesehen, so erkennt man sofort den Zusammenhang dieses zweiten und des vierten Beweises des Kritolaos; man sieht auch, warum dort die äufseren Zerstörungsursachen übergangen und gleich die inneren besprochen werden.

Der vierte Beweis ist die Fortsetzung des zweiten, er nimmt das Resultat des zweiten zum Ausgangspunkt und baut auf demselben weiter. Es heifst nämlich am Anfang des vierten Beweises: *πρὸς δὲ τούτοις φησὶ τριττὸς αἰτίας εἶχα τῶν ἔξωθεν ὑποβεβλῆσθαι ζώοις τελευτῆς, νόσον γῆρας ἔνδειαν.* Auch die genannten inneren Schwächezustände können nur durch Widerstreit und Auflehnung der Kräfte entstehen, durch welche also innerhalb des Wesens selbst eine Anderheit gesetzt würde. Die Welt aber ist in sich einheitlich, ihre Gesamtkraft beherrscht alle Einzelkräfte, so dass Krankheit und Alter, welche nur auf der

Auflehnung der Einzelkräfte gegen das Ganze beruhen, in ihr niemals entstehen können. Dem Hunger und Mangel endlich sind wir nur deshalb unterworfen, weil wir nicht *αἴτιοι ἡμῖν αὐτοῖς τοῦ ὑπάρχειν* sind, sondern in unserer Existenz von äufseren bedingenden Faktoren abhängen. Die Welt dagegen, welche alle zu ihrer Existenz erforderlichen Faktoren in sich befasst, ist *ἀνεπιδεής*, Anfüllung und Entleerung, wie sie für unsere Ernährung erforderlich sind, fallen deshalb bei ihr fort und damit zugleich die *ἔνδεια*. Der Zusammenhang beider Beweise scheint mir evident. Diese Thatsache ist für meine Hypothese von der gröfsten Wichtigkeit. Denn dass die Abschnitte, welche wir zunächst, um einen anderen Gedankengang in seiner ursprünglichen Abfolge herzustellen, als störende Unterbrechungen ausgeschieden haben, nun unter sich wieder in Zusammenhang treten, erhöht die Wahrscheinlichkeit der vorgenommenen Sonderung. Von Polemik gegen die Stoa ist in diesen Beweisen unmittelbar nichts zu verspüren. Auch dadurch unterscheiden sie sich von allen umstehenden. Sie gehören zu jener mehr apriorischen Gattung, welcher auch die platonisierende erste Beweisreihe angehört. Ich habe weiter oben schon angedeutet, dass ich die Benutzung einer zweiten peripatetischen Quelle aus anderen Gründen, die später zu entwickeln sind, für sicher halte. Aus ihr mag unser Kompilator jene beiden Beweise entnommen haben, um sie mit den übrigen dieses Philosophen zusammen aufzuführen.

Auf den letzten Beweis des Kritolaos folgt nun S. 248, 9 ein Abschnitt, welcher uns belehrt, dass auch einige von den Stoikern die *ἐκπύρωσις* aufgegeben hatten, deutlich verknüpft mit dem Voraufgehenden durch die Worte: *νικηθέντες δὲ ὑπὸ τῆς ἀληθείας καὶ τῶν ἀντιδοξούντων ἔνιοι μετεβάλοντο.* Dass selbst die Gegner sich auf die Dauer der Stichhaltigkeit der Gegenbeweise nicht verschliefsen konnten, wird als starkes Indicium gegen die *ἐκπύρωσις* angesehen. Dieser Abschnitt, welcher eine wertvolle Nachricht über die Lehrentwickelung des Diogenes von Babylon enthält, also, wenn auch vielleicht in dieser Form vom Kompilator stilisiert, seinem Kerne nach auf eine gut unterrichtete Quelle zurückgehen muss, bildet die Einleitung zu einer Aufzählung der von dem Stoiker Boëthos gegen die *ἐκπύρωσις* vorgebrachten Be-

weise. Es entsteht die Frage, ob der Kompilator dieses Material aus erster Hand hat, und wenn sich dies als unwahrscheinlich erweisen sollte, ob er es aus derselben Quelle wie die bisher besprochenen Beweise schöpfte. Dass nun der Kompilator den Boëthos direkt benutzt haben sollte, ist zunächst schon an sich unwahrscheinlich. Dieser Boëthos, ein Schüler des Diogenes von Babylon, war doch gewiss in der Zeit unseres Kompilators kein vielgelesener Schriftsteller. Die Abfassungszeit der uns vorliegenden Schrift kann nicht früher fallen als in das erste nachchristliche Jahrhundert. Das beweist vor allem die sprachliche Nachahmung Philos. Das beweist aber auch die ganze mystisch angehauchte Richtung des Verfassers, sowie seine Bezugnahme auf Ocellus und auf die Genesis. Dass derselbe kein Philosoph von Fach war, davon zeugt der äufserliche und sinnlose Aufbau des Ganzen, das ahnungslose Wiederholen der gleichen Argumente und nicht zum wenigsten der mit Redeblumen geschmückte Stil. Wenn endlich das im letzten Teil der Schrift vorgebrachte Histörchen von den indischen Elephanten wirklich dem Kompilator und nicht einem Interpolator zur Last fällt, so müssen wir uns denselben als einen Menschen vorstellen, dem ernste und gründliche philosophische Bildung nicht zuzutrauen ist. Wäre ein solcher Mensch wirklich in der Lage gewesen, ein so altes Buch, wie das des Boëthos zu benutzen, so würde er sich die Gelegenheit nicht haben entgehen lassen, dies dem Leser ausdrücklich zum Bewusstsein zu bringen, wie er ja auch in der Einleitung recht selbstgefällig berichtet, dass er das vermeintlich uralte Buch des Ocellus selbst gelesen habe. Die Phrase dagegen, mit welcher er seine Darstellung der Beweise des Boëthos einleitet (*ἀποδείξεσι δ' οἱ περὶ τὸν Βοηθὸν κέχρηνται πιθανωτάταις*) und in welcher nicht einmal angegeben ist, in welcher Schrift des Boëthos diese Beweise zu finden waren, sieht gar nicht nach direkter Benutzung aus. Immerhin könnte ja ein glücklicher Zufall ihm das entlegene Buch in die Hände gespielt haben. Wie soll man aber dann über den voraufgeschickten Einleitungsabschnitt denken, in welchem Boëthos ebenfalls erwähnt wird? Derselbe enthält so spezielle und keineswegs landläufige Nachrichten, dass er nicht als ein eigener Zusatz des Kompilators betrachtet werden darf.

Ist es nun glaublich, dass der Kompilator diese (in seiner Schrift ganz vereinzelt dastehenden) persönlichen Bemerkungen sich eigens aus einer besonderen Quelle herbeiholte? Ist es nicht viel wahrscheinlicher, dass schon in der Quelle diese Einleitung mit den Beweisen des Boëthos verbunden war? Wäre aber dies der Fall, so wäre indirekte Benutzung erwiesen. Man würde ja gern den betreffenden Einleitungsabschnitt als eignen Versuch des Kompilators gelten lassen, die stoischen Beweise mit den voraufgehenden peripatetischen zu verknüpfen, wenn nicht der Inhalt desselben so offenbar über seine Fähigkeit hinausginge. Man beachte namentlich die Worte: *τὸ δόγμα τῆς ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παντός*. Der Zusatz des *παντός*, so wohl berechnet der Stoa gegenüber, welche die Erhaltung eines der Urelemente, des Feuers, annahm, sieht nicht nach dem Kompilator aus. Unvergleichlich besser passt der feine vorsichtige Ausdruck in eine Streitschrift gegen die Stoa, die sich durch den dialektischen Kampf zur Genauigkeit angetrieben fühlen musste. Wenn man ferner bedenkt, dass jener Diogenes von Babylon, der hier die malitiöse Bemerkung hören muss, »er sei, wenn auch spät, schliefslich doch noch zur Vernunft gekommen«, der spezielle Zeitgenosse und also auch Gegner des Kritolaos war, dem die meisten der vorigen Beweise gegen die *ἐκπύρωσις* entlehnt sind, so wird dadurch die Vermutung nahe gelegt, dass eben jene malitiöse Bemerkung wenigstens mittelbar von Kritolaos stammt. Doch diesen Punkt hoffe ich weiter unten noch von einer anderen Seite her zu gröfserer Evidenz zu bringen. Soviel ist schon jetzt klar, dass höchst wahrscheinlich ein und dieselbe Quelle dem Kompilator jenen einleitenden Abschnitt und die folgenden Beweise lieferte. Wenn dies richtig ist, so war dieselbe keine stoische. Das beweist erstens die Bemerkung gegen Diogenes. Ferner der Ausdruck: *τῶν ἀντιδοξούντων ἔνιοι*. Dass nämlich an erster Stelle zur Bezeichnung der Stoiker dieser allgemeine Ausdruck gebraucht wird, entspricht nicht dem Standpunkt des Kompilators. Dieser will, wie seine Ankündigung vor der Beweisaufzählung beweist, die für die Weltewigkeit sprechenden Argumente zuerst aufzählen. Bestimmte Gegner zu bekämpfen, ist nicht seine Absicht. Wir glauben erwiesen zu haben, dass der vom fünften Argument an hervortretende polemische

Charakter durch die Quelle, nicht durch des Kompilators persönliche Absicht in seine Schrift hineinkommt. Nicht des Kompilators Gegner sind jene *ἀντιδοξοῦντες*, sondern die Gegner der peripatetischen Schule, welche in den letzten Capiteln das Wort geführt hat. Der Ausdruck wird also schwerlich dem Kompilator gehören. War es nun vielleicht die Schrift eines nach Panaetius lebenden, im Punkte der *ἐκπύρωσις* dissentierenden Stoikers, welcher der Kompilator das Ganze entnahm? Eine scharfe Interpretation der Worte: *τῶν ἀντιδοξούντων ἔνιοι μετεβάλοντο* etc. scheint mir zu ergeben, dass von einer allgemeinen, nicht nur die *ἐκπύρωσις* betreffenden Gegnerschaft die Rede ist. Der Gedanke: »selbst unter den Gegnern der *ἐκπύρωσις* mussten einige ihre Ansicht ändern«, wäre schief, richtiger der Gedanke: »selbst die im ganzen System uns Gegenüberstehenden mussten uns in diesem Punkt Recht geben«. Es ist also schon jetzt für uns wahrscheinlich, dass die Beweise des Boëthus samt der Einleitung aus einer peripatetischen Schrift gegen die *ἐκπύρωσις* stammen. Dass aber dies dieselbe Schrift war, aus welcher auch die zweite Beweisreihe stammt, dürfen wir erst dann schliefsen, wenn innerhalb der folgenden stoischen Beweise sich Kennzeichen finden sollten, die auf gemeinsamen Ursprung mit jener hinweisen.

Prüfen wir nun die Beweise des Boëthos selbst etwas genauer. Der erste ist eine neue Auflage jenes an Platos Timaios anknüpfenden Beweises aus der Unterscheidung innerer und äufserer Zerstörungsursachen, welcher uns zunächst als erster Beweis der ersten Beweisreihe begegnete, dann in der zweiten noch einmal als vierter Beweis des Kritolaos. Ich halte diese dreifache Wiederkehr desselben Arguments für einen der festen Punkte, von welchen die Analyse der vorliegenden Schrift auszugehen hat. Denn sicherlich ist dieses Argument jedesmal wieder aus einer anderen Quelle entlehnt. Wir dürfen es als geradezu undenkbar bezeichnen, dass ein und dieselbe, von einem selbständigen Schriftsteller verfasste Quellenschrift sich einer solchen Wiederholung schuldig gemacht haben sollte. Daran wird man um so mehr festhalten müssen, als keine der drei Fassungen im Verhältnis zu den anderen wesentlich unterschei-

dende Merkmale aufweist. Daraus ergiebt sich nun erstens, dass die Quelle, aus welcher der Kompilator die erste platonisierende Beweisreihe entlehnte, und ferner, wenn unsere obige Untersuchung gebilligt wird, dass auch jene zweite peripatetische Quelle, welcher der zweite und der vierte Beweis des Kritolaos entstammen, von derjenigen verschieden sind, welche die Beweise des Boëthos lieferte.

Wie nun in der ersten Beweisreihe auf das mit *ἐκτὸς* und *ἐντὸς αἰτίαι τῆς φθορᾶς* operierende erste Argument ein zweites folgt, welches den *τρόπος τῆς φθορᾶς* ins Auge fasst, gerade so ist die Reihenfolge auch bei Boëthos. Sein zweiter Beweis handelt von den *τρόποι τῆς φθορᾶς*. Diese Übereinstimmung ist deswegen interessant, weil sie beweist, dass wir's hier mit einem altüberkommenen Schema für die Behandlung dieses *ζήτημα* zu thun haben. Boëthos, der hier von der Lehre seiner Schule abwich, lehnte sich offenbar an die peripatetische Behandlung der Frage an. Denn dass nicht er selbst dieses Schema erfand, zeigt eben die Übereinstimmung mit jener platonischen Quelle im ersten Teil unserer Schrift. — Während nun der erste Beweis des Boëthos nichts spezifisch Stoisches enthält, sondern, wie bereits bemerkt, uns auf platonischer und peripatetischer Seite, ohne charakteristische Unterschiede, ebenfalls begegnet, giebt sich der zweite durch sein Ausgehen von einer stoischen Einteilung der Zerstörungsarten als entschieden stoisch zu erkennen. In diesem zweiten Beweise werden die Stoiker, welche die *ἐκπύρωσις* lehren, höflich als *οἱ τἀναντία αἱρούμενοι* bezeichnet, ein Ausdruck, der sicherlich der Quelle entstammt und ebenfalls als ein Anzeichen des echtstoischen Ursprungs dieser Partie angesehen werden darf. Auch der folgende dritte Beweis (S. 251, 1–11) dieses Teiles wird durch das *φασί* am Anfang ausdrücklich auf die Urheberschaft der oben genannten Stoiker zurückgeführt und der andächtige Ton, in welchem der Verfasser die fürsorgliche Weltregierung seines Gottes schildert, stimmt dazu vortrefflich. Die orthodoxen Stoiker heifsen hier einfach *οἱ ἀντιδοξοῦντες* (S. 251, 10).

Diese drei Beweise dürfen wir also, wegen des am Anfang des zweiten und dritten wiederholten *φασί*, dem Boëthos zu-

schreiben. Sie zeigen uns, dass dieser Philosoph eine zwischen Peripatos und Stoa vermittelnde Stellung einnahm, für welche namentlich auch das charakteristisch ist, dass die ewige Bewegung im dritten Beweis als konstitutives Merkmal des Gottesbegriffs behandelt wird. Bis hierher sind wir unserer Sache ganz sicher. Eine eigene Untersuchung fordert dagegen die Frage, ob auch noch die folgenden Abschnitte durch ein Band des Zusammenhangs mit den drei Beweisen des Boëthos verbunden sind, mit anderen Worten, ob sie ebenfalls der Polemik jener dissentierenden Stoiker gegen die *ἐκπύρωσις* entstammen. Wir müssen bei der Feststellung dieses Punktes mit der gröfsten Vorsicht verfahren. Denn das Ausgehen der Widerlegung von stoischen Vordersätzen dürfen wir nur dann als Kennzeichen ihres stoischen Ursprungs verwerten, wenn sich die Benutzung dieser Sätze als eine dogmatische, und nicht etwa als eine rein dialektische zu erkennen giebt. Auch die Peripatetiker, wie wir oben gesehen haben, verschmähten keineswegs das dialektische Verfahren, die inneren Widersprüche der stoischen Lehre nachzuweisen, und zu diesem Zweck von stoischen Begriffen und Lehrsätzen auszugehen. Neben dieser Erwägung wird vor allem das Moment des Zusammenhangs die Entscheidung beeinflussen. Fassen wir zunächst letzteres ins Auge.

Wenn es am Anfang des zu besprechenden Abschnittes (S. 251, 12) heifst: *Ἐκεῖνο δ'οὐκ ἀνάξιον διαπορῆσαι τίνα τρόπον ἔσται παλιγγενεσία, πάντων εἰς πῦρ ἀναλυθέντων* — so kann kein Zweifel darüber obwalten, dass die folgende Erörterung, als deren Thema in diesen Worten die Bekämpfung der *παλιγγενεσία* aufgestellt wird, eine notwendige Ergänzung bildet für die bisherige Bekämpfung der *ἐκπύρωσις*. So heifst es gleich in der Einleitung dieses Teiles: *τὰς ἐκπυρώσεις καὶ παλιγγενεσίας καταλιπόντες*. Es wird also dort ausdrücklich hervorgehoben, dass jene Stoiker sich auch gegen die *παλιγγενεσία* gewandt hatten. Ein ferneres, Zusammenhang bildendes Moment erblicke ich in den Worten S. 252, 4: *ὥσπερ ἐν ἀκοσμίᾳ καὶ ἀπραξίᾳ καὶ τοῖς πλημμελέσι πᾶσι χαίροντος θεοῦ;* denn in ihnen wird ja deutlich der Grundgedanke des dritten Boëthosbeweises noch einmal aufgenommen.

Wenden wir uns zu dem zweiten Gesichtspunkt. Niemand wird verkennen, dass die Einteilung des Feuers in *ἄνθραξ, φλόξ, αὐγή* stoischen Ursprungs ist. Sie entstammt dem weiter unten berührten Streit des Kleanthes und Chrysippos, von denen jener die Welt in *φλόξ*, dieser in *αὐγή* aufgehen liefs. Jeden Zweifel entfernt die Definition des *ἄνθραξ* Z. 6 *πῦρ ἐν οὐσίᾳ γεώδει, ὃ τρόπον ἕξεως πνευματικῆς πεφώλευκε καὶ ἐλλοχᾷ δι' ὅλης ἄχρι περάτων τεταμένον.* Denn von einer *ἕξις πνευματική* konnte nur ein Stoiker sprechen. Da nun keine Spur vorhanden ist, dass diese Einteilung und diese Definition nur hypothetisch aus dem Sinne der Gegner verwendet werden, dürfen wir mit vollem Recht diese ganze Argumentation einem Stoiker zuweisen. Verbinden wir diese Wahrnehmung mit den oben berührten Spuren eines Zusammenhangs, so werden wir als höchst wahrscheinlich bezeichnen dürfen, dass auch dieser Beweis dem Boëthos gehört.

An diesen schliefst sich aber wiederum ein weiterer Abschnitt eng an, welcher die Ausrede »einiger Stoiker«, dass bei der *ἐκπύρωσις* zwar nicht das gesamte Feuer, aber doch ein kleiner Teil desselben (*ποσὴ μοῖρα*) als Keim der neuen Weltentwicklung erhalten bleibe, einer Kritik unterzieht (S. 253, 9—255, 7). In dieser Partie ist die Zusammengehörigkeit mit der voraufgehenden nicht nur durch die ausdrückliche Berufung (*ὡς δέδεικται* 254, 5), sondern auch durch das Operieren mit der gleichen Dreiteilung des Feuerbegriffs in *ἄνθραξ, φλόξ, αὐγή* so unverkennbar, dass ein weiterer Beweis des gleichen Ursprungs überflüssig erscheint. Dieser Abschnitt ist eigentlich nur ein Korollarium des Voraufgehenden; er begnügt sich, die in jenem bereits vorgebrachten Beweismomente nach einer anderen Seite hin zuzuspitzen. Der Schlusssatz lautet: *ἐξ ὧν ἐστι δῆλον ὅτι ἀγένητος καὶ ἄφθαρτος ὢν διατελεῖ.* Diese Folgerung scheint der voraufgegangenen Argumentation nicht ganz angemessen, da durch die Widerlegung der *παλιγγενεσία* eine anfängliche einmalige Entstehung der Welt nicht ausgeschlossen ist. Korrekter ist die Ausdrucksweise am Schluss des vorigen Abschnittes (S. 253, 7): *οὐ τοίνυν ἐκπυροῦται ὁ κόσμος, ἀλλ' ἔστιν ἄφθαρτος· εἰ δ'ἐκπυρωθήσεται, ἕτερος οὐκ ἂν γένοιτο.* Dem Boëthos können wir die über das Ziel hinausschiefsende Folgerung S. 255, 6 nicht zu-

trauen, ebensowenig nach unserer Auffassung dem Kompilator, dem es nur auf die *ἀφθαρσία* ankommt. Sollte nicht in dieser Schlussfolgerung ein Anzeichen zu finden sein, dass die Beweise des Boëthos von dem Kompilator jener peripatetischen Schrift über die *ἀϊδιότης τοῦ κόσμου* entlehnt wurden? Dieselbe Folgerung ist es ja, auf welche alle derselben entlehnten Beweise hinauslaufen. Ein Philosoph, welcher das peripatetische Dogma von der Anfangs- und Endlosigkeit der Welt gegen die stoische *ἐκπύρωσις-παλιγγενεσία* verfocht, konnte sehr wohl die betreffende Folgerung ziehen. Schon oben schlossen wir aus der engen Verbindung der Boëthosbeweise mit ihrem Einleitungsabschnitt, dass dieselben nicht aus erster Hand, sondern durch Vermittlung einer sicherlich nicht stoischen Mittelquelle in die vorliegende Schrift gekommen seien. Dass diese Mittelquelle mit jener Quelle der zweiten Beweisreihe identisch sei, gewinnt hier zuerst eine gewisse Wahrscheinlichkeit.

Liest man nun am Ende dieser Partie S. 258, 8 weiter, so folgt zunächst ein Satz, den wir wegen seiner Wichtigkeit für die Erkenntnis des Zusammenhangs ganz hersetzen: *φέρε δ'οὖν, ὡς φησιν ὁ Χρύσιππος, τὸ ἀναστοιχειῶσαν τὴν διακόσμησιν εἰς αὐτὸ πῦρ τοῦ μέλλοντος ἀποτελεῖσθαι κόσμου σπέρμα εἶναι καὶ ὧν ἐπ' αὐτῷ πεφιλοσόφηκε μηδὲν ἐψεῦσθαι, πρῶτον μὲν ὅτι καὶ ἐκ σπέρματος ἡ γένεσις καὶ εἰς σπέρμα ἡ ἀνάλυσις, ἔπειτα δ'ὅτι φυσιολογεῖται ὁ κόσμος καὶ φύσις λογική, οὐ μόνον ἔμψυχος ὤν, ἀλλὰ καὶ νοερὸς πρὸς δὲ καὶ φρόνιμος, ἐκ τούτων τοὐναντίον οὗ βούλεται κατασκευάζεται, τὸ μηδέποτε φθαρήσεσθαι.* Der Verfasser dieses Satzes sagt also mit deutlichen Worten, er wolle drei Voraussetzungen im Sinne seines Gegners Chrysippos machen, erstens dass das Feuer (welches die entwickelte Welt in sich zurückgenommen habe) der Same der zukünftig entstehenden Welt sei, zweitens, dass aus dem (bloſsen) Samen die Entstehung, in den Samen die Auflösung geschehe, drittens dass die Welt nicht nur beseelt, sondern sogar vernunftbegabt und verständig sei; dann wolle er darthun, dass gerade aus diesen Voraussetzungen sich das Gegenteil von dem ergebe, was Chrysippos beweisen wolle: *τὸ μηδέποτε φθαρήσεσθαι.* Es liegt auf der Hand, dass die Aufgabe, die zu lösen sich der

Verfasser dieses Satzes anheischig macht, zu den unmöglichen gehört. Denn sein *demonstrandum* steht in offenbarer *contradictio* zu seiner ersten sowohl wie zu seiner zweiten Voraussetzung. Wäre es nicht ein elender Kompilator, mit dem wir es hier zu thun haben, die Textkritik müsste diese Versündigung gegen die Logik zu entfernen suchen. So dürfen wir annehmen, dass dem »Stoppler« beim Abschreiben etwas Menschliches passierte. Sehen wir uns nun den in dieser Weise eingeleiteten Beweis selber an, so finden wir, dass jene drei, vom Kompilator als Voraussetzungen aufgeführten Sätze hier keineswegs sämtlich als Voraussetzungen behandelt werden, dass vielmehr eins und zwei geradezu Gegenstand der Widerlegung sind. Dass kein Ding, wenn es zu Grunde geht, sich in seinen Samen auflöst (siehe oben: *καὶ εἰς σπέρμα ἡ ἀνάλυσις*), dass kein Ding aus dem bloſsen Samen ohne sonstige Nahrung erwachsen und sich vollenden kann (siehe oben: *ὅτι ἐκ σπέρματος ἡ γένεσις*), dass überhaupt das Feuer nicht Same des Weltalls genannt werden kann, weil es, im Gegensatz zu wirklichem Samen, ein viel gröſseres Volumen haben müsste als das Weltall im Zustande der *διακόσμησις*, dass endlich die Entstehung aus Samen im Wege des Wachstums gedacht werden muss — welches für die Welt undenkbar ist — das alles wird hier bewiesen. Lassen wir also jene Ankündigung — die als Behälter unverfänglicher Nachrichten über chrysippische Lehre immerhin ihr Ansehen behalten mag — übrigens auf sich beruhen; halten wir uns, wenn es darauf ankommt, über Zusammenhang oder Nichtzusammenhang zu entscheiden, lediglich an die Erörterung selbst, deren Inhalt wir soeben summarisch angaben. Wir glauben, dass auch hier der Zusammenhang ein innerlicher und verständig gedachter ist. Auf den ersten Blick fällt ja in die Augen, dass auch unser Abschnitt, wie die unmittelbar voraufgehenden, nicht die *ἐκπύρωσις*, sondern ausschliefslich die *παλιγγενεσία* behandelt, also in der ganzen vorliegenden Schrift nur an jenen voraufgehenden Abschnitten Parallelen hat. Aber die Zusammengehörigkeit des Inhalts beweist noch nichts, wenn sich nicht zugleich die Richtigkeit der Gedankenfolge nachweisen lässt. Das Resultat des im Voraufgehenden abgeschlossenen Beweisverfahrens war ja: dass die

ἐκπύρωσις notwendig zu einem totalen Untergange der Welt führen müsse, in dem auch nicht das kleinste Teilchen Feuer als σπέρμα der Neuentwickelung übrig bleiben könne. Konnte nun nicht der beste Schriftsteller hiernach mit folgendem Gedankengange fortfahren: angenommen die eben nachgewiesene Unmöglichkeit bestände nicht zu Recht, es könnte wirklich bei der ἐκπύρωσις das Feuer nach Auflösung aller übrigen Elemente bestehen bleiben, so ist doch Chrysippos im Unrecht, wenn er diesem Feuer die Rolle des σπέρμα zuteilt. Wäre das Feuer das σπέρμα des Weltalls, so könnte nicht dessen Auflösung in Feuer erfolgen, so könnte auch nicht aus ihm allein die παλιγγενεσία zustande kommen u. s. w. Gegen das vorige Beweisverfahren, welches im wesentlichen auf der Identifikation des stoischen Urfeuers mit unserem irdischen, sinnlich wahrnehmbaren Feuer beruhte und aus der Analogie der alltäglichen Verbrennungsvorgänge die ἐκπύρωσις beurteilte, konnten die Stoiker den Einwand erheben, dass dieses Feuer andersartig sei, dass darunter die alles durchdringende Keim- und Lebenskraft, der Inbegriff aller σπερματικοὶ λόγοι verstanden werde; der folgende Beweis sucht darzuthun, dass auch dieser Einwand nicht stichhaltig wäre. Vorausgesetzt wir dächten uns unter dem Feuer das Keimprinzip der ganzen Weltentwickelung — auch unter dieser Voraussetzung lässt sich die ἐκπύρωσις-παλιγγενεσία nicht verteidigen. Die Rolle, die das Feuer in dieser Lehre zu spielen hat, entspricht durchaus nicht dem Begriff des σπέρμα, wie er durch empirische Naturbeobachtung gefunden wird.

Wenn es mithin als nachgewiesen gelten darf, dass dieser Abschnitt rechten Sinn und Verstand nur dadurch hat, dass jener andere Beweis voraufgegangen ist, dass hier ein Zusammenhang besteht, der auf den Kompilator unserer Schrift deswegen nicht zurückgeführt werden kann, weil dieser ihn nach dem Überleitungssatze zu urteilen gröblich verkannte, so sind wir berechtigt auch den Abschnitt über σπέρμα derselben Quelle wie die Boëthosbeweise zuzuschreiben. Anderseits wird wohl niemand die Widerlegung des σπέρμα-Begriffes auf Boëthos zurückführen wollen. Mir scheint dies aus folgenden Gründen unwahrscheinlich. Der Schwerpunkt der ganzen Erörterung liegt in der ganz auf em-

pirische Naturbeobachtung gegründeten Fassung des Begriffes *σπέρμα*. Was ein Same ist, und in welcher Weise eine Entwickelung aus demselben gedacht werden kann, das lehrt nach der Ansicht des Verfassers allein die Beobachtung der unumstöfslichen Naturgesetze. Das ist genau derselbe Standpunkt, welchen wir in dem ersten und dritten Beweise des Kritolaos kennen gelernt haben. In dem ersten wird die Anfangslosigkeit des Menschengeschlechts daraus gefolgert, dass es unmethodisch sei, sich die Entstehung von Menschen auf andere Weise vorzustellen, als die Beobachtung der jetzt gültigen Naturgesetze uns lehrt. Wie jetzt Menschen erzeugt werden, so muss es von Ewigkeit her gewesen sein. Denn die Naturgesetze sind ewig und unabänderlich. Ist es nicht genau dieselbe Weltanschauung, aus der in unserem Beweise dem Chrysippos die Berechtigung abgesprochen wird, die Entstehung aus Samen in anderer Weise zu denken, als die Beobachtung der jetzt gültigen Naturgesetze lehrt. Dieselbe Auffassung zeigt auch der dritte Beweis des Kritolaos, welcher betont, dass die Welt (wenn sie nach stoischer Anschauung ein zeitlich entstandenes Lebewesen sei) dem Gesetz der wachstümlichen Entwickelung innerlich und äufserlich unterliegen müsste. Wenn also in unserem Beweise auf jenen dritten des Kritolaos ausdrücklich verwiesen wird (S. 257, 10 *ἀλλὰ καὶ τὸ μικρῷ πρότερον εἰρημένον συμβαίνει*), so handelt es sich dabei nicht sowohl um eine mehr zufällige, äufserliche Berührung der Gedanken, als vielmehr um die tiefste Übereinstimmung der ganzen Anschauungsweise und Lehre.

Ist es nun wahrscheinlich, dass diese Verweisung auf Rechnung des Kompilators zu setzen ist? Wer beobachtet hat, wie wenig sich der Kompilator in anderen Fällen um die Wiederkehr selbst ganzer Argumentationen bekümmert, so dass z. B. jener an die Timaiosstelle anknüpfende Beweis nicht weniger als dreimal in voller Ausführlichkeit gegeben wird, wird es mit mir höchst unglaubwürdig finden, dass die Verweisung von ihm hinzugesetzt sei. Da das Ziel der Argumentation dort ein anderes ist als hier, da dort nur als Hülfsgedanke verwendet wird, was hier den Kern des Beweises bildet, konnte die Übereinstimmung dem Kompilator viel eher entgehen als in jenen Fällen, wo er ganz identische Beweise

mehrmals anführt. Ich nehme also an, dass die Verweisung bereits in der Quelle stand. Ich stimme darin mit Bernays überein, welcher aus jener Verweisung folgert, dass auch unser Abschnitt dem Kritolaos gehöre. Diese Folgerung scheint mir nun freilich über das Ziel hinauszuschiefsen. Soviel aber ergiebt sich aus unserer Annahme mit Notwendigkeit, dass die Beweise des Kritolaos vom Kompilator derselben Quelle wie der vorliegende entnommen sind. Da nun der letztere zugleich auch mit den Beweisen des Boëthos durch fortlaufenden Zusammenhang verbunden ist, schliefse ich, dass der ganze Abschnitt Cap. 8—19 incl. S. 233, 4—258, 14 aus ein und derselben peripatetischen Streitschrift entlehnt ist.

Glücklicherweise beruht diese Ansicht nicht ausschliefslich auf der Annahme, dass die Verweisung S. 257, 20 aus der Quelle geflossen sei. Denn so grosse Überzeugungskraft auch diese Zurückführung für mich hat, für unmöglich kann ich es nicht erklären, dass der Kompilator einen Anfall besseren Gedächtnisses hatte. Aber die vorgetragene Hypothese liegt ja zugleich in der Konsequenz unseres ganzen Gedankenganges. Auch abgesehen von dieser Verweisung, würde es nur methodisch sein, Kontinuität der Quelle anzunehmen, so lange kein Anlafs vorliegt, das Gegenteil zu glauben. Dass Boëthos nicht direkt benutzt ist, beweist der Einleitungsabschnitt, der über das Können des Kompilators hinausgeht. Dass die Mittelquelle keinen stoischen Gesinnungsgenossen des Boëthos zum Verfasser hatte, ist ebenfalls klar, wie oben gezeigt wurde. Dass sie vielmehr peripatetisch war und in der Auffassung der Frage ganz mit der zweiten Beweisreihe übereinstimmt, darauf führte uns die Schlussfolgerung S. 255, 6 (*ἐξ ὧν ἐστι δῆλον, ὅτι ἀγένητος καὶ ἄφθαρτος ὢν διατελεῖ*) und die inhaltliche nahe Berührung des zuletzt besprochenen Abschnitts mit den Kritolaosbeweisen. Wenn also die Quelle der Boëthosbeweise und der mit ihnen zusammenhängenden allen Anzeichen nach von der Art gewesen sein muss, wie die der voraufgehenden Beweise thatsächlich und unverkennbar ist, nämlich eine peripatetische Streitschrift gegen die stoische *ἐκπύρωσις-παλιγγενεσία*, so wird man schon durch diesen Thatbestand auf Kontinuität der Quelle hingewiesen. Wer freilich die Thätigkeit des Kompilators sich

so äufserlich denkt und ihm so wenig tieferes Verständnis der philosophischen Fragen zutraut, wie ich, der wird gerade in jener Verweisung mit mir die willkommenste Bestätigung der vorgetragenen Hypothese erkennen.

Ich habe noch hinzuzufügen, dass der zuletzt besprochene Abschnitt nicht nur durch die allgemeine Berührung des Gedankens mit den Kritolaosbeweisen und jene soeben besprochene Verweisung, sondern auch durch sonstige Kennzeichen seinen nicht stoischen Ursprung zu erkennen giebt. Ich meine vor allem S. 256, 7: *καὶ γὰρ εὔηθες, ὄνθρωπον ζῶντα μὲν ὀγδόῳ μέρει ψυχῆς, ὃ καλεῖται γόνιμον, πρὸς τὴν τοῦ ὁμοίου σπορὰν χρῆσθαι, τελευτήσαντα δὲ ὅλῳ ἑαυτῷ.* Dies ist doch offenbar eine Verhöhnung der stoischen Lehre von der Achtteiligkeit der Seele, welche bis auf Panaetius allen Stoikern gemeinsam ist. Ich wenigstens kann mich nicht entschliefsen, diesen Satz als ein ernstgemeintes Operieren mit der stoischen Lehre aufzufassen. Die *deductio ad absurdum* beruht ja darauf, dass zwischen den uns bekannten irdischen Lebewesen und dem gröfsten *ζῷον*, der Welt, ein vollkommenes Analogieverhältnis bestehend gedacht wird. Von der Welt behaupten die Stoiker, dass sie bei ihrem jedesmaligen Untergange ganz zu einem Samen der neuen Welterzeugung werde. Wie absurd wäre es, sich diesen Sachverhalt auf eins der uns bekannten analogen Lebewesen, z. B. den Menschen übertragen zu denken. So lange der Mensch lebt, sollte nur in einem Achtel seiner Seele Zeugungskraft wohnen, wenn er tot ist, in seiner ganzen Person? Das ist völlig undenkbar; denn es würde ja besagen, dass mit dem Schwinden des Lebens die Lebenskraft potenziert werde. Ist es wahrscheinlicher, dass ein Stoiker in diesen Worten unabsichtlich, oder dass ein Gegner der Stoa absichtlich die stoische Lehre ins Lächerliche zieht? Dem ganzen Geist dieser Argumentation, welche sich doch im wesentlichen auf die Thatsachen der Naturbeobachtung zu stützen versucht, widerspricht die paradoxe Annahme der Stoiker, dass die Zeugungskraft auch ein Teil der Seele sei. Dieselbe wird hier von den Gegnern nur deshalb entlehnt, um die Widerlegung zu einer witzigen Pointe zuzuspitzen.

Ein zweites Kennzeichen nicht stoischen Ursprungs ist die Stelle S. 258, 5: *ὃ μοι δοκοῦσι καὶ οἱ Στωικοὶ προϊδόμενοι κενὸν ἄπειρον ἐκτὸς τοῦ κόσμου τῷ λόγῳ καταλιπεῖν.* Auch im ersten Boëthosbeweise heisst es S. 249, 4: *ὅπερ καὶ τοῖς Στωικοῖς ἀτοπώτατον εἶναι δοκεῖ.* Aber dort kann das die Stoiker nennende Sätzchen sehr wohl ein Zusatz sei es der Mittelquelle, sei es des Kompilators selbst sein. Das ist hier ausgeschlossen, da der Gedanke für den Zusammenhang unentbehrlich ist. Derselbe muss also in der Quelle gestanden haben. Dann konnte aber dieselbe keinen Stoiker zum Verfasser haben, weil ein solcher die Lehre vom *κενὸν ἄπειρον* nicht als blofse Konsequenz des gegnerischen Standpunktes, sondern als eigenes Dogma erwähnen würde. Schliefslich möchte ich noch auf die letzten Worte des Abschnittes, S. 258, 13 hinweisen, wo es (nach ausführlicher Darlegung eines aus der stoischen Lehre resultierenden Widerspruchs) heisst: *ἔστι δὲ ταῦτα παρὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας τῶν δυναμένων ἀκολουθίαν πράγματος ἐκλογίζεσθαι.* Wir brauchen nur an Plutarchs Schrift *περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν* zu erinnern, um klar zu machen, dass in diesen Schlussworten eine malitiöse Spitze gegen die Stoa liegt. Die Stoiker suchten die Fiktion aufrecht zu erhalten, dass ihre Lehre mit den natürlichen Anschauungen des gesunden Menschenverstandes sich in Einklang befinde. Mit Vorliebe wurde, wie wir aus Plutarch ersehen, von den Akademikern die Windigkeit dieser Behauptung dargethan. Auch an unserer Stelle finden wir dasselbe zierliche Umdrehen des Spiefses. Mochte sich nun Boëthos oder einer seiner Gesinnungsgenossen auch noch so entschieden von der *ἐκπύρωσις* oder anderen Einzellehren der Schule emanzipiert haben, jedenfalls dürfen wir ihm einen so boshaften Ausfall gegen die Schule als solche nicht zutrauen. — Alle aufgezählten Indizien zusammengenommen beweisen, dass dieser Abschnitt über das *σπέρμα* einen peripatetischen Gegner der Stoa zum Verfasser hat. Hieraus ergiebt sich dann weiter die schon oben gezogene Schlussfolgerung, dass der ganze Abschnitt Cap. 8—19 incl. aus ein und derselben peripatetischen Streitschrift gegen die stoische *ἐκπύρωσις* excerpiert ist, deren Einleitung Cap. 3—5 incl. vorliegt. Nur der zweite und vierte Beweis

des Kritolaos wollte sich nicht in diesen Zusammenhang fügen. Es wird sich im folgenden zeigen müssen, ob diese *disiecta membra* noch weitere Parallelen haben, die die Benutzung einer zweiten peripatetischen Quelle wahrscheinlich machen.

Da nun hier zunächst der Zusammenhang abreisst, wird es gut sein, einen Augenblick Halt zu machen und in die analytische Durchmusterung der Schrift eine synthetische Schilderung der nach unserer Ansicht benutzten Quelle einzuflechten. Dieselbe hatte einen Peripatetiker zum Verfasser, für dessen Lebenszeit wir durch die Erwähnung des Panaetius einen *terminus post quem* gewinnen. Da die Erwähnung derartig ist, dass sie den Panaetius als bereits verstorben vorauszusetzen scheint, ist derselbe frühestens im ersten vorchristlichen Jahrhundert anzusetzen. Anderseits werden wir auch nicht viel über den Beginn der christlichen Ära hinausgehen dürfen, da der Kompilator mit der grössten Wahrscheinlichkeit ins erste nachchristliche Jahrhundert zu setzen ist. Die stilistische Berührung mit Philo, auf welche Diels Doxographi, p. 107, 1 hinweist, führt auf diesen Ansatz. Wenn anders wir mit Recht die Einleitung Cap. 3—5, welche über die Stellung der verschiedenen Schulen zu dem Problem handelt, dieser Quelle zugewiesen haben, so darf man schliefsen, dass in derselben das peripatetische Dogma der Weltewigkeit gegen die platonische, die atomistische und die stoische Auffassung verteidigt werden sollte. Die platonische Auffassung, dass die Welt zwar geworden, aber unvergänglich sei, wurde wahrscheinlich durch den Hinweis auf jene Erörterung des Aristoteles beseitigt, in welcher die untrennbare Zusammengehörigkeit von Entstehen und Vergehen einerseits, Anfangs- und Endlosigkeit anderseits dargethan werden soll (*de coelo* I, Cap. 10—12). Auch für die Widerlegung der atomistisch-epikureischen Ansicht von der Mehrheit der Welten konnte sich unser Peripatetiker an eine Erörterung des Meisters selbst anschliefsen (*de coelo* I, Cap. 8. 9). Es ist anzunehmen, dass beide gegnerische Ansichten verhältnismäfsig kurz abgethan und dann auf die Widerlegung der stoischen Ansicht der Hauptnachdruck gelegt wurde. Der Kompilator hat die Auseinandersetzung mit dem platonischen und dem epikureischen Standpunkt ganz fort-

gelassen und uns nur die Polemik gegen die Stoa aufbewahrt. Die gemeinsame Absicht der ganzen Beweisreihe ist, nachzuweisen, dass auch im Zusammenhang der stoischen Lehre die Annahme eines Entstehens und Vergehens der Welt widerspruchsvoll sei; auch die stoische Lehre könne nicht umhin, einer ganzen Reihe von Dingen die Ewigkeit zuzugestehen, deren Ewigkeit ohne die der Welt nicht denkbar sei. Zuerst werden die Gestirngötter ins Feld geführt. Da die Stoiker zugeben, dass die Gestirne Götter sind, müssten sie, so meint der Peripatetiker, streng genommen auch ihre Ewigkeit zugeben. Denn vom Begriff der Gottheit ist dieses Merkmal unabtrennbar. Die *πρόνοια*, welche sie als die Weltseele auffassen, betrachten sie selbst als ewig. Und doch ergiebt sich, wie durch eine sophistische Argumentation nachgewiesen werden soll, aus Chrysipps Lehre von der *ἐκπύρωσις*, dass auch sie bei dieser Gelegenheit zu Grunde gehen müsste. Was ferner die Zeit angeht, so haben die Stoiker durch ihre eigene Definition derselben (*διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως*) die Unzertrennlichkeit ihres Daseins von dem der Welt anerkannt. Die Zeit ist aber ihrer Natur nach *ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος*, folglich auch die Welt. Wie wenig Beweiskraft diese beiden Argumente der Stoa gegenüber haben, hat bereits Bernays hervorgehoben. Es folgen nun drei Beweise des Kritolaos, welche mit den beiden voraufgehenden in der Beweisart übereinstimmen. Die Einführung des Kritolaos geschieht in einer Weise, welche die Vermutung, auch die vorigen Argumente seien ihm entlehnt, ausschliefst. Wir dürfen also annehmen, dass Kritolaos diese Art der Polemik gegen die stoische Lehre aufgebracht hatte. Unser Quellenschriftsteller reproduziert die Beweise desselben, soweit sie in seinen Zusammenhang passen. Er hat ähnliche hinzugefügt. Ob diese ihm selbst gehören oder ebenfalls einem älteren, zwischen ihm und Kritolaos lebenden Peripatetiker entlehnt sind, können wir nicht entscheiden. Die Beweise des Kritolaos berufen sich nun für die Weltewigkeit auf drei Momente: auf die Ewigkeit des Menschengeschlechtes, auf die Ewigkeit des *λόγος τοῦ παντός*, der Weltvernunft, und endlich auf die Ewigkeit der *εἱμαρμένη*, welche ja bei den Stoikern mit dem Welt-

und Naturgesetz identifiziert würde. Es ist nicht zu verkennen, dass der zweite und dritte dieser Beweise weit mehr Kraft und Bedeutung haben, als die ähnlichen früheren. Den Beweis aus dem stoischen Zeitbegriff konnten die Stoiker (wie auch der Verfasser selbst zugiebt) leicht durch die Entgegnung zurückweisen, dass die Weltbewegung nicht nur im Zustande der *διακόσμησις*, sondern auch im Zustande der *ἐκπύρωσις* von der Zeit gemessen werde. Was auf diesen Einwand erwidert wird, ist, wie Bernays mit Recht bemerkt, bloſse Wortklauberei. Anders steht es mit dem *λόγος τοῦ παντός*. Wenn die Welt periodisch in einen Zustand des ungeordneten Seins zurücksinkt, so ist in diesem Zustande von einer Wirkung der das All durchwohnenden Vernunft in der That nicht viel zu verspüren. Wenn anderseits die *εἱμαρμένη* auch nach stoischen Begriffen absolut ewig ist, zugleich aber mit der *φύσις τοῦ κόσμου* identifiziert wird, der *τάξις τῶν ἀτάκτων* u. s. w., so folgt allerdings, dass der geordnete Weltzustand ewig sein müsse. Ich glaube, dass diese Erwägung dazu führt, die den Kritolaosbeweisen vorausgehenden beiden Argumente als geringerwertige Nachahmungen jener erscheinen zu lassen. Wenn wir nun mit Recht als den leitenden Grundgedanken dieser fünf Beweise bezeichnet haben, dass auch die stoische Lehre Annahmen enthalte, aus denen sich bei konsequentem Denken die Weltewigkeit ergebe, so ist klar, wie passend der Verfasser diesen Beweisen die von einem Stoiker auf Grund stoischer Voraussetzungen geführte Widerlegung der *ἐκπύρωσις* folgen lieſs. Aus Boëthos scheint er auch den ersten Beweis gegen die *παλιγγενεσία* entlehnt zu haben. Das Korollarium dieses Beweises (welches sich mit der Ausrede einiger Stoiker beschäftigt) ist vielleicht gerade wegen seiner genauen Übereinstimmung mit diesem Beweise, die sich bis zur einfachen Wiederholung ganzer Gedanken steigert, und wegen seines peripatetisch klingenden Schlussatzes schon für eine selbstthätige Weiterspinnung des Peripatetikers zu halten, dem auch der zuletzt besprochene Abschnitt über *σπέρμα* zuzuweisen ist. Wie ich hoffe, trägt dieser Überblick dazu bei, den einheitlichen, verständig fortschreitenden Charakter des ganzen Abschnittes klar zu legen. Die Folgerungen für die Geschichte der Philosophie,

die sich aus dem gewonnenen Resultat ziehen lassen, werden wir besser bis zum Schluss der Abhandlung aufsparen.

Um sich nun auf einfache Weise zu überzeugen, dass hier der Faden abreisst und dass die folgenden Abschnitte weder unter sich noch mit dem vorhergehenden zusammenhängen, werfe man nur einen flüchtigen Blick auf die schwerfälligen Einleitungsphrasen, mit denen fast jeder der Bernays'schen Absätze beginnt. S. 259, 1 *δίχα τοίνυν τῶν εἰρημένων κἀκείνῳ χρήσαιτ' ἄν τις εἰς πίστιν, ὃ καὶ τοὺς μὴ πέρα τοῦ μετρίου φιλονεικεῖν αἱρουμένους ἐπισπάσεται.* S. 259, 13 *ἔτι τοίνυν κἀκεῖνό μοι δοκεῖ μὴ ἀπὸ σκοποῦ τοῖς ἰχνηλατοῦσι τἀληθὲς εἰρῆσθαι.* S. 260, 5 *θαυμάσαι δ' ἄν τις τοὺς τὰς ἐκπυρώσεις καὶ παλιγγενεσίας θρυλοῦντας οὐ μόνον ἕνεκα τῶν εἰρημένων, οἷς ἀπελέγχονται ψευδοδοξοῦντες ἀλλὰ καὶ δι' ἐκεῖνο μάλιστα.* S. 262, 8 *προσφιλοτεχνοῦντες δέ τινες τῶν ἀΐδιον ὑπολαμβανόντων τὸν κόσμον εἶναι καὶ τοιούτῳ πρὸς κατασκευὴν λόγῳ χρῶνται.* Fühlt man sich nicht lebhaft an einen Pferdebahngaul erinnert, der nach dem Einsteigen jedes neuen Fahrgastes wieder mit grofsem Kräfteaufwand »anziehen« muss? Zu derartigen Phrasen konnte sich der Kompilator nicht veranlasst fühlen, wenn er der Kontinuität einer Quelle folgte. Der Mangel wirklichen Gedankenzusammenhanges lässt ihn zu so schlechten Surrogaten desselben seine Zuflucht nehmen. Wir versuchen den Inhalt des Folgenden im einzelnen zu analysieren.

Dass zunächst Cap. 20 sich an die bisher besprochene Abhandlung nicht passend anschliefst, lehrt folgende Erwägung. In dieser Abhandlung ist die durchaus sachlich angemessene Disposition eingehalten, dass zunächst die *ἐκπύρωσις* behandelt, dann zur *παλιγγενεσία* fortgeschritten wird. Wenn nun hier auf die Widerlegung der *παλιγγενεσία* wieder ein Argument folgt, das sich nur mit der *ἐκπύρωσις* beschäftigt, so ist klar, dass hier entweder eine neue Quelle eintritt, oder dieselbe Quelle wenigstens nicht nach ihrer ursprünglichen Abfolge benutzt wird.

Es scheint mir nun zunächst unzweifelhaft, dass der erste Beweis von Cap. 20 mit Cap. 21 im engsten Gedankenzusammen-

hang steht, also der Kompilator nur durch Einschiebung des zweiten Beweises von Cap. 20 gesündigt hat, welcher hier gar nicht hergehört. Den Zusammenhang lege ich mir folgendermafsen zurecht. Während in dem ersteren Beweise auf Grund der stoischen Lehre von den *συζυγίαι* hervorgehoben wird, dass nach der Auflösung des *κόσμος* in Feuer nur die diesem Elemente eigenen Qualitäten existieren würden, — was gerade nach der stoischen Lehre unmöglich sei, welche jedem Existierenden einen realen Gegensatz gegenüberstellt, — wird Cap. 21 bewiesen, dass kein Element (also auch nicht das *πῦρ*) eine Sonderstellung unter den übrigen einnehmen und zeitweilig die Alleinherrschaft erobern könne, da vielmehr ein nie gestörtes Gleichgewicht, trotz der unaufhörlichen *μεταβολή*, zwischen den vier Elementen bestehe. Offenbar gehen also beide Beweise von derselben Anschauung aus. Auch sie entsammen einer speziellen Polemik gegen die stoische *ἐκπύρωσις*. Sie operieren beide mit stoischen Vordersätzen, der erste mit jener paradoxen Lehre von den Gegensätzen, die, soviel mir bekannt, Spezialität der Stoiker ist, der zweite mit der *ὁδὸς ἄνω κάτω*. Aber die Verwendung dieser Sätze sieht weder so aus, dass man an einen Stoiker von der Schattierung des Boëthos denken möchte, noch anderseits so, dass der Verfasser ein Peripatetiker sein könnte. Ersteres scheint mir durch die Umbiegung der *ὁδὸς ἄνω κάτω* in Cap. 21 bewiesen zu werden. Was dort über dieses stoische *κεφάλαιον* gesagt wird, entspricht mehr der peripatetischen Ansicht von der *μεταβολὴ τῶν στοιχείων*, insofern vor allem das der Veränderung stets zu Grunde liegende Gleichgewicht betont wird, anderseits trägt die Ausführung im einzelnen doch wieder stoischen Charakter. Ich glaube nicht, dass ein Boëthos (der trotz seiner Dissidenzen doch immer Stoiker blieb) so weit hätte gehen können, jede Sonderstellung des Feuers unter den übrigen Elementen ohne weiteres zu läugnen. Die Bedeutung des Feuers, welches ja mit *αἰθήρ* und *πνεῦμα* mindestens in naher Beziehung steht, ist in der stoischen Lehre eine so centrale, dass schwerlich ein Stoiker sie aufgeben konnte, selbst wenn er die *ἐκπύρωσις* verwarf. Es ist doch charakteristisch, dass selbst Panaetius, der von allen uns bekannten Stoikern sich der Schultradition gegen-

über am freiesten gestellt hat, nach dem ausdrücklichen Zeugnis unserer Quellen die ἐκπύρωσις nur als problematisch behandelte, keineswegs mit Entschiedenheit leugnete. Schon Posidonius kehrte zur ἐκπύρωσις zurück. Sicherlich hatte auch Panaetius die Lehre vom Feuer als στοιχεῖον κατ' ἐξοχήν nicht aufgegeben. Denn alsdann hätte er auch entschieden gegen die ἐκπύρωσις Stellung nehmen müssen. Es ist also unwahrscheinlich, dass Boëthos sagen konnte: es spreche nicht mehr dafür, dass die ganze Welt sich in Feuer, als dass sie sich in Luft, Wasser oder Erde verwandle. Selbst wenn das Feuer in der stoischen Auffassung keine Rolle in seinem Systeme gespielt haben sollte — eine Annahme, welche allerdings durch die Art seiner Polemik gegen die παλιγγενεσία nahe gelegt wird — wäre doch wenigstens ein Eingehen auf die gemeinstoische Auffassung dieses Elements zu erwarten. Anderseits ist wieder die Verwendung stoischer Sätze in den beiden Beweisen keine blos hypothetische, so dass dieselben, wenn anders der Kompilator ihre wahre Meinung richtig dargestellt hat, nicht wohl von einem Peripatetiker herrühren können. Ich sehe mich also aufser Stande, mit meiner Kenntnis des Materials über die Herkunft dieser Beweise etwas genaueres zu ermitteln.

Was nun den eingeschobenen zweiten Beweis in Cap. 20 betrifft, so ist ja sofort klar, dass derselbe keiner Polemik gegen die Stoa, sondern jenen uns ebenfalls wohlbekannten apriorischen Erwägungen angehört, welche die verschiedenen Möglichkeiten in Bezug auf Ursachen und Modalitäten eines etwaigen Weltunterganges ins Auge fassen. Dass er hier an eine unpassende Stelle geraten ist, bedarf ebenfalls keiner Erörterung. Wie der Kompilator dazu kam, ihn gerade hier einzuschalten, darüber läßt sich nicht einmal eine Vermutung aufstellen. Für uns ist die Frage die, ob dieser Beweis mit anderen Abschnitten unserer Kompilation in einem derartigen inhaltlichen Zusammenhange steht, dass daraus Gemeinsamkeit der Quelle gefolgert werden kann. Jeder wird sich nun, wie ich glaube, zunächst an die erste platonisierende Beweisreihe unserer Schrift erinnert fühlen. Der dort an erster Stelle aufgeführte Beweis (ἐκτὸς und ἐντὸς αἰτίαι) wird hier kurz resumiert und von ihm aus ein Übergang

gewonnen zu demjenigen, welcher in der ersten Beweisreihe an vierter Stelle steht. Der dortige Beweis ist freilich durch die dichotomische und trichotomische Gliederung reicher entfaltet, aber der Grundgedanke ist darum nicht weniger beidemal derselbe, nämlich der, dass man auf Gott ebensowenig wie auf irgend eine andere Ursache die Zerstörung des Kosmos zurückführen dürfe. Für jene platonisierende Beweisreihe entnehme ich aus der hier begegnenden Verquickung zweier Beweise derselben eine willkommene Bestätigung meiner obigen Auseinandersetzung über ihren Zusammenhang und ihre Zusammengehörigkeit. Was aber die in Cap. 20 benutzte Quelle angeht, so ist das sofort klar, dass sie mit jener ersten platonisierenden nicht identisch sein kann. Es ist ja undenkbar, dass der Kompilator denselben Beweis aus derselben Quelle erst in *extenso* und dann noch einmal in zusammengezogener Form sollte abgeschrieben haben. Hier müssen wir uns nun erinnern, dass wir noch an zwei anderen Stellen unserer Schrift ähnliche, selbst in der Abfolge des ganzen Gedankenganges übereinstimmende Argumentationen gefunden haben. Ich meine die Beweisreihe des Boëthos und den zweiten und vierten Beweis des Kritolaos. Von vornherein dürfen wir es als wahrscheinlich bezeichnen, dass unser Beweis mit einem dieser beiden Abschnitte gemeinsamen Ursprung habe. Ich glaube nun nachweisen zu können, dass an Boëthos hier nicht zu denken ist. Zunächst wäre es befremdlich, wenn der Kompilator, statt der Kontinuität der Quelle zu folgen, einen Beweis der Reihe abgetrennt hätte, um ihn ohne irgend einen erfindlichen Grund an ganz ungeeigneter Stelle nachzuliefern. Zweitens findet sich in der Beweisreihe des Boëthos bereits ein Argument (das dritte), welches aus den Eigenschaften der Gottheit die Unmöglichkeit des Weltunterganges zu folgern sucht. Dasselbe deckt sich nun zwar mit dem unsrigen nicht in der Weise, dass nicht beide neben einander hätten gegeben werden können, indem dort die Konsequenzen der schon eingetretenen ἐκπύρωσις, hier das selbstthätige Hervorrufen derselben als dem Begriff der Gottheit widersprechend erwiesen werden soll. Aber der Grund dieses Unterschiedes scheint mir darin zu liegen, dass Boëthos speziell

die stoische Lehre von der ἐκπύρωσις im Auge hat und, da in derselben ein selbstthätiges Eingreifen des Gottes ausdrücklich ausgeschlossen ist, diese Möglichkeit nicht berücksichtigt, während an unserer Stelle offenbar keine spezielle Polemik vorliegt, sondern die an sich vorhandenen Möglichkeiten, mögen sie nun philosophische Vertreter haben oder nicht, abgewogen werden.

Ungleich mehr Wahrscheinlichkeit scheint mir die in zweiter Linie sich darbietende Vermutung zu besitzen, dass unser Argument mit jenem zweiten und vierten des Kritolaos gemeinsamen Ursprung habe, welche wir oben als störende Unterbrechungen des Zusammenhangs ausschieden. Jene beiden zusammengenommen entsprechen bekanntlich dem ersten der platonisierenden und der Boëthosreihe. Wenn nun hier jener erste Beweis noch einmal rekapituliert wird (also zum vierten Mal), so hat dies möglicherweise nur darin seinen Grund, dass der neu hinzutretende Beweis (— dass die Gottheit die Welt nicht zerstören könne —) ohne Berufung auf jenen ersten sich gar nicht geben liefs. Wurde, wie ich vermute, der Beweis in Cap. 20 aus seinem ursprünglichen Zusammenhange gerissen, so war eine Rekapitulation seiner Voraussetzungen unvermeidlich. Diese Erwägung soll zeigen, dass die Kongruenz des ersten Teils unseres Beweises mit jenen Argumenten des Kritolaos nicht gegen ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit spricht. Wir müssen nun, um diese Frage entscheiden zu können, gleich noch einen Blick auf Cap. 22 werfen. Es ist eine erneute Erörterung der τρόποι τῆς φθορᾶς. Als solche werden nach peripatetischer Lehre vier genannt, nämlich: πρόσθεσις, ἀφαίρεσις, μετάθεσις, ἀλλοίωσις. Dann wird, genau in derselben Weise, wie oben bei Boëthos, nachgewiesen, dass keiner dieser vier τρόποι auf die Welt Anwendung finden könne.

1) Πρόσθεσις ist unmöglich: ἀλλ'οὐδέν ἐστιν ἐκτὸς ὃ μὴ μέρος γέγονεν αὐτοῦ ὅλον. περιέχεται γὰρ καὶ κατακρατεῖται. Dies ist also — nur in neuer Verwendung — jener alte bis zur Ermüdung wiederkehrende Gedanke. Aber die Verbindung der Ausdrücke περιέχεσθαι καὶ κατακρατεῖσθαι findet sich sonst nur in Cap. 20,

κατακρατεῖν freilich auch in dem analogen zweiten Boëthosbeweise.

2) *Ἀφαίρεσις* ist unmöglich: *Τὸ ἀφαιρεθὲν πάλιν κόσμος ἔσται τοῦ νῦν βραχύτερος* etc. Vgl. S. 227, 2 *εἰς μὲν διὰ τὸ ἀπολειφθέντων τινῶν ἕτερον ἂν τῷ νῦν ὄντι γενέσθαι ὅμοιον.*

3) *Μετάθεσις* ist unmöglich, da die Teile jeder an dem ihm zukommenden Orte sich befinden. Dies entspricht genau dem zweiten Argument der ersten Beweisreihe S. 229, 8 ff.

4) *Ἀλλοίωσις* ist unmöglich, da bei der *μεταβολή* stets das Gleichgewicht der vier Elemente bewahrt bleibt. Dies ist wieder der Beweis aus Cap. 21, in unserer Zusammenstellung der einzige, welcher der Stoa gegenüber angewendet werden konnte.

Aus dieser Vergleichung ziehe ich zwei Folgerungen. Erstens kann Cap. 22 nicht derselben Quelle wie die platonisierende Beweisreihe entlehnt sein, weil dort als zweiter Beweis ein Teil von dem steht, was hier vollständig gegeben wird. Zweitens kann aus demselben Grunde Cap. 21 nicht aus gleicher Quelle wie Cap. 22 sein. Dagegen scheint mir nichts dagegen zu sprechen, dess Cap. 22 mit dem zweiten und vierten Beweise des Kritolaos und mit dem zweiten Beweise in Cap. 20 zusammengehört. Setzt man nämlich diese drei (resp. vier) jetzt getrennten Abschnitte zusammen, so ergiebt sich dasselbe Schema der Aufeinanderfolge, welches auch die platonisierende Beweisreihe und die Boëthosbeweise zeigen:

a) *αἰτίαι τῆς φθορᾶς*
b) *τρόποι τῆς φθορᾶς*
c) *ὁ θεὸς οὐ φθείρει τὸν κόσμον.*

Dies ist das alte Schema für die Behandlung des Zetems, welches uns in drei Brechungen neben einander vorliegt, am ausführlichsten in der platonisierenden ersten Beweisreihe, teilweise in stoische Terminologie umgesetzt in den Beweisen des Boëthos, endlich in den hergehörigen Beweisen des Kritolaos (zwei und vier) und denen, die wir vermutungsweise mit denselben verbinden zu dürfen glaubten. Eine Übersichtstafel wird meine Meinung am besten veranschaulichen.

Platonisch.	Stoisch.	Peripatetisch.	
αἱ ἐντὸς καὶ ἐκτὸς αἰτίαι. Cap. 5.	αἱ ἐντὸς καὶ ἐκτὸς αἰτίαι. Cap. 16. 249, 3 bis 10.	ὁ κόσμος αἴτιος αὐτῷ τοῦ ὑπάρχειν, αἱ ἐντὸς αἰτίαι. Cap. 14 in. 15 in.	αἰτίαι τῆς φθορᾶς.
φθορὰ τῶν συνθέτων: διάλυσις Cap. 6. 7. S. 229, 8 bis 231 fin.	τρεῖς τρόποι διαίρεσις ἀναίρεσις σύγχυσις Cap. 16. S. 249, 11 bis 250 fin.	τέτταρες τρόποι πρόσθεσις ἀφαίρεσις μετάθεσις ἀλλοίωσις. Cap. 22.	τρόποι τῆς φθορᾶς.
ἡ φύσις οὐ φθείρει, ἀλλὰ διατηρεῖ τὸν κόσμον. Cap. 7. S. 232 f. ὁ θεὸς οὐ φθείρει τὸν κόσμον. Cap. 8.	τί κατ' ἐκεῖνον πράξει ὁ θεὸς τὸν χρόνον; Cap. 16. S. 251.	ὁ θεὸς οὐ φθείρει τὸν κόσμον. Cap. 20. S. 260, 2.	θεολογικὴ ἀπόδειξις.

Um über den Grad der Wahrscheinlichkeit, welcher dieser Hypothese zukommt, keine Unklarheit bestehen zu lassen, sei mir gestattet, die Begründung derselben noch einmal kurz zusammenzufassen. Der Thatbestand, von welchem mein Schlussverfahren ausgeht, ist folgender:

1) dass der zweite und vierte Beweis des Kritolaos an der Stelle, wo sie in der vorliegenden Schrift stehen, den Zusammenhang unterbrechen, ausgeschieden aber nicht nur einen befriedigenden Zusammenhang der umliegenden Abschnitte hervortreten lassen, sondern auch unter einander in Konnex treten.

2) dass der zweite Beweis von Cap. 20 ohne jede Berücksichtigung des Zusammenhanges zwischen zwei ihm ganz unähnliche, aber unter sich gleichartige Beweise eingeklemmt ist, zugleich aber mit den unter 1) genannten in Konnex gebracht werden kann.

3) dass Cap. 22 ebenfalls nicht mit dem vorausgehenden Kapitel gleichen Ursprungs sein kann, wohl aber den unter 1)

und 2) genannten Abschnitten, wie Analogieen lehren, gleichartig ist.

4) dass durch die Zusammensetzung der unter 1), 2) und 3) genannten Abschnitte ein ähnliches Schema der Beweisfolge herauskommen würde, wie es uns durch doppeltes Vorkommen in unserer Schrift als altüberkommen bezeugt ist.

5) dass der ganze übrige Inhalt der Schrift, soweit wir ihn bis jetzt besprochen haben, mit alleiniger Ausnahme des ersten Teiles von Cap. 20 und des Cap. 21, aus zwei Quellen, einer zwischen Platonismus und Peripatos vermittelnden und einer orthodox-peripatetischen Streitschrift gegen die Stoa geschöpft zu sein scheint, aus keiner von beiden aber die genannten Abschnitte entnommen sein können, da beide bereits dieselben Erörterungen in anderer Form enthalten.

Es bieten sich nun für den beschriebenen Thatbestand zwei Möglichkeiten der Erklärung dar. Entweder diese versprengten Stücke entstammen wieder mehreren unter sich verschiedenen, aber in ihrer Richtung übereinstimmenden Quellen, oder sie entstammen ein und derselben peripatetischen Quellenschrift. Letztere Möglichkeit dürfen wir deshalb als das Wahrscheinlichere bezeichnen, weil die einfache Erklärung methodischer ist, wenn ihr keine Instanzen entgegenstehen. So gelangen wir zur Annahme einer zweiten peripatetischen Quelle. Ihr bestes Material schöpfen beide aus Kritolaos. Ob aber darum Kritolaos wirklich für den selbständigen Erfinder aller dieser Argumente zu halten ist, wage ich nicht zu entscheiden. Doch möchte ich es als mindestens sehr wahrscheinlich bezeichnen, dass jenes bei verschiedenen Schulen wiederkehrende Schema der Behandlung auch schon für Kritolaos etwas Gegebenes war. Wenn nämlich Boëthos, — als Schüler des Diogenes ein jüngerer Zeitgenosse des Kritolaos, — ein κεφάλαιον seiner Schule aufgab und sich der peripatetischen Lehre näherte, wird er schon um der Schulfeindschaft willen eher bei einem älteren Peripatetiker oder Akademiker als bei dem ihm gleichzeitigen Haupte der feindlichen Schule sich sein Vorbild gesucht haben. Ich halte daher für sehr glaublich, dass dieses Schema aus der ältesten Zeit der peripatetischen und akademischen Schule stammt, wäh-

rend die anaskeuastischen Beweise gegen die Stoa teils dem Kritolaos, teils noch späteren Peripatetikern gehören mögen.

Es erübrigt nun als Gegenstand unserer Betrachtung nur noch der vielumstrittene Schlussteil unserer Schrift. Dass auch er peripatetischen Ursprungs ist, hat man längst erkannt. Es werden hier, unter Nennung Theophrasts als Zeugen, vier Gründe der Gegner für die Ansicht, dass die Welt geworden und vergänglich sei, erst angekündigt, dann der Reihe nach ausführlich dargestellt, endlich in derselben Reihenfolge widerlegt. Es fragt sich, welcher Schule die widerlegten Gründe angehören. Zeller hat richtig erkannt und nachgewiesen, dass der dritte und vierte dieser Gründe stoischen Ursprungs sind. Über die beiden anderen sagt Diels Doxographi p. 106, 22: *de prioribus argumentis dubito, an ex vetustioribus philosophis sumpta sint. altera Xenophani vindicanda videtur etc.* So sehr ich von der Richtigkeit dieser Bemerkung überzeugt bin, glaube ich gleichwohl, dass auch die ersten beiden Argumente hier in stoischer Fassung vorliegen, und dass der Peripatetiker, welcher dieselben anführt, um sie zu widerlegen, die Stoiker als Gegner im Auge hat.

Zunächst fällt auf, dass die mit Nennung Theophrasts angeführten vier Überschriften in ihrer Form zu den folgenden ausführlichen Beweisen nicht genau passen. Wenn nämlich die vierte Überschrift lautet: *χερσαίων φθορὰ κατὰ γένη ζώων*, so ist klar, dass dieselbe auf den vierten Beweis nicht passt, welcher aus der verhältnismässigen Jugend der Künste und Erfindungen die Jugend des Menschengeschlechtes und weiterhin des gegenwärtigen Weltzustandes folgert. Denn jene Überschriften wollen ja allemal die Thatsache angeben, die der Beweis zum Ausgangspunkte nimmt. Ferner ist in dem Beweise selbst von einer *φθορά* der Tierarten nicht mit einem Worte die Rede. Dass sie irgend einmal angefangen haben zu existieren, nicht dass sie aussterben, soll in demselben dargethan werden. Dass aber nicht etwa diese Inkongruenz nur aus ungenauer Formulierung der Überschrift zu erklären ist, beweist die vollkommene Übereinstimmung der vier Überschriften unter sich. Offenbar dachte derjenige Philosoph, welcher die vier Beweise so benannte, nicht an die Anfangslosigkeit, sondern nur an die Unzerstörbarkeit des Weltalls. Auch

der erste Beweis (*γῆς ἀνωμαλία*) war also anders gemeint, als er in der ausführlichen Darstellung aufgefasst wird. Die Unebenheit der Erdoberfläche, als Folge der zerstörenden Thätigkeit des Wassers, sollte zum Beweise dienen, dass die Erde allmählich durch derartige Einwirkungen immer mehr zusammenschmelzen müsse. Wenn wir die vier Überschriften so auffassen, sind sie alle gleichartig und streben auf denselben Zielpunkt hin. Sie enthalten nur Thatsachen, welche den Zerstörungsprozess für einzelne Teile des Weltalls nachweisen, um daraus die Vergänglichkeit des Ganzen zu folgern. In der Ausführung der Beweise ist eins und vier nur auf die Anfangslosigkeit, zwei und drei auf die Unzerstörbarkeit zugespitzt. Entspräche dies dem Gedanken des Urhebers jener Überschriften, so müsste wenigstens die Reihenfolge eine andere sein. — Wenn also die Ausführung der Beweise teilweise den Überschriften widerspricht, sind wir zu dem Schlusse berechtigt, dass nicht beide demselben Kopfe entstammen. Liegt es nun nicht nahe anzunehmen, dass nur jene Überschriften, die in unmittelbarer Verbindung mit seinem Namen auftreten, dem Theophrast gehören, die spezielle Ausführung aber der Beweise einem jüngeren Peripatetiker entlehnt ist? Alle Schwierigkeiten würden durch diese Annahme gehoben werden[1]). Der Streit Theophrasts mit Zeno, welcher durch die ausführlichen Argumente erwiesen schien und doch aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit widersprach, sinkt ins Nichts zurück. Denn jene Überschriften enthalten in der That nichts, was nicht aus der voraristotelischen Philosophie stammen könnte. Eine *διάλυσις ἑκάστου τῶν τοῦ ὅλου μερῶν* nahmen doch auch die Heraklitiker an. Warum sollten sie dieselbe nicht auch schon als Beweis für ihre *ἐκπύρωσις* verwendet haben? Ebensowenig ist es unglaublich, dass etwa Empedokles, bei dem ein so eingehendes Interesse für die Tierwelt hervortritt, auf die Thatsache des Aussterbens einzelner Tierarten aufmerksam gemacht haben sollte. Es ist also sehr wohl möglich, dass Theophrast, auch wenn er den Stifter der Stoa noch nicht berücksichtigen

[1]) Freilich steht 264, 6 *κατασκευάζει* 266, 7 *χρῆται;* doch wird man keinen Anstand nehmen, dies aus Flüchtigkeit oder Missverständnis des Kompilators zu erklären, wenn man die obigen Erwägungen für zutreffend hält.

konnte, dieser Gründe in seinem doxographischen Werke Erwähnung that. Die Stoiker, welche bekanntlich sehr viele Aufstellungen der älteren, von Aristoteles widerlegten Physiker in ihr System aufnahmen, hatten diese Gründe ebenfalls nicht verschmäht. So kam es, dass ein jüngerer Peripatetiker seiner Polemik gegen die stoischen Gründe das alte theophrastische Schema zu Grunde legen konnte. Aber genau passten dieselben doch wieder nicht unter die alten Rubriken und so entstanden die oben berührten Inkongruenzen.

Wenn man sich der unleugbaren Thatsache erinnert, dass kein Philosoph vor Aristoteles die Anfangslosigkeit der Welt gelehrt hatte und dann mit diesem Gedanken den ersten jener vier Beweise durchliest, so wird man sofort erkennen, dass derselbe aus der voraristotelischen Philosophie nicht stammen kann, einfach deswegen nicht, weil er den peripatetischen Begriff der *ἀϊδιότης* voraussetzt und gegen ihn seine Polemik richtet. Bei dem zweiten Beweise ist der Schluss charakteristisch. Nachdem nämlich die *μείωσις τῆς θαλάττης* ausführlich behandelt ist, heisst es S. 266, 4: *εἰ δὴ μενοῦται ἡ θάλασσα, μειωθήσεται μὲν ἡ γῆ, μακραῖς δ'ἐνιαυτῶν περιόδοις καὶ εἰς ἅπαν ἑκάτερον στοιχεῖον ἀναλωθήσεται, δαπανηθήσεται καὶ ὁ σύμπας ἀὴρ ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον ἐλαττούμενος, ἀποκριθήσεται δὲ πάντα εἰς μίαν οὐσίαν τοῦ πυρός.* Woher der Verfasser das Recht zu diesen weiteren Schlüssen nimmt, sieht man in der vorliegenden Fassung nicht recht ein. Doch beweisen dieselben, dass in der ursprünglichen vollständigeren Fassung sowohl die *γῆς ἀνωμαλία* als die *θαλάσσης μείωσις* mit der *μεταβολὴ τῶν στοιχείων* in Verbindung gebracht war. Denn nur auf dieser Grundlage sind jene Schlussfolgerungen verständlich. Wenn man also nicht zu der ganz unwahrscheinlichen Annahme greifen will, dieser Schluss sei ein Zusatz des Kompilators, wird man zugestehen müssen, dass auch hier eine stoische Quelle kenntlich ist.

Dass nun alle vier Beweise sehr wohl einer stoischen Abhandlung über *γένεσις καὶ φθορὰ τοῦ κόσμου* entlehnt sein können, sind wir in der Lage noch von zwei verschiedenen Seiten her wahrscheinlich zu machen. In der Darstellung nämlich, welche Diogenes in der Zenonvita von der stoischen Lehre giebt, werden

auch einige stoische Beweise für die Ansicht *ὅτι φθαρτὸς ὁ κόσμος* angeführt. Wenn es dort heisst: *οὔ τε τὰ μέρη φθαρτά ἐστιν, καὶ τὸ ὅλον* (scil. *φθαρτόν ἐστιν*), *τὰ δὲ μέρη τοῦ κόσμου φθαρτά· εἰς ἄλληλα γὰρ μεταβάλλει. φθαρτὸς ἄρα ὁ κόσμος*, so ist klar und auch schon von Zeller für seine Ansicht ins Feld geführt worden, dass dieser Beweis mit dem dritten unserer Reihe identisch ist. Wenn es nun weiter heisst: *καὶ εἴ τι ἐπιδεκτικόν ἐστι τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῆς, φθαρτόν ἐστι. Καὶ ὁ κόσμος δέ. ἐξανχμοῦται γὰρ καὶ ἐξυδατοῦται*, so sind in diesem Satze die beiden ersten Beweise unserer Reihe zusammengefasst. Denn die *ἐξανχμωσις*, die Ausdörrung der Erde ist mit der *μείωσις τῆς θαλάττης*, die *ἐξυδάτωσις*, das Wässrigwerden, mit jenen (durch Einflüsse des Wassers herbeigeführten) Veränderungen der Erdoberfläche identisch, deren Resultat die *ἀνωμαλία* ist. Noch auffallendere Parallelen bietet aber das Excerpt aus Philos Schrift *de providentia* B. I Cap. 5–19. Philo, welcher die Fürsorge Gottes für die Welt (sein *demonstrandum*) aus dem naturgemäfsen Verhältnis des Schöpfers zu seinem Werke ableiten will, sucht zunächst die Thatsache der Weltschöpfung gegenüber der entgegenstehenden peripatetischen Anschauung zu sichern. Zu diesem Zweck bedient er sich nun offenbar einer stoischen Polemik gegen jene peripatetische Lehre. Diese stoische Quelle aber berührt sich teilweise sehr nahe mit jenen vier Beweisen, die am Schluss der Schrift *περὶ ἀφθαρσίας* widerlegt werden. Wir wollen zunächst den Abschnitt der Schrift *de providentia* betrachten, welcher unserem vierten Beweise entspricht. Es ist dies Cap. 10. 11. Auch hier soll nämlich die zeitliche Entstehung der Welt durch die des Menschengeschlechtes erwiesen werden. Wenn die Teile der Welt einen Anfang gehabt haben, so muss dasselbe auch von der Welt selbst gelten. Nun sehen wir, dass jedes einzelne Wesen der Tier- oder Pflanzenwelt eine zeitliche Entstehung hat. Was von den Individuen gilt, muss auch von der Gattung gelten. Die Gattungen aber, vor allem die höchste unter ihnen, das Menschengeschlecht, sind doch gewiss integrierende Bestandteile des Kosmos. Folglich haben die Teile des Kosmos und zwar notwendig gleichzeitig mit dem Kosmos als Ganzem eine Entstehung gehabt. Das bedeutsamste Moment dieser Be-

weisführung bildet offenbar die Behauptung, dass die Existenz der Gattung die erstmalige Existenz eines Einzelwesens dieser Gattung voraussetze, dass also, wo jedes Einzelwesen ein *γενητὸν καὶ φθαρτόν* sei, dasselbe notwendig auch von der Gattung gelten müsse. Dies ist eine, wie mir scheint, wohlgelungene, stoische Widerlegung der peripatetischen Ansicht von der Anfangslosigkeit des Menschengeschlechtes. Wir lesen hier, was die Stoiker dem Kritolaos auf seinen ersten Beweis S. 231 ff. zu erwidern hatten. Was statt dessen im Schlussabschnitt der Schrift *π. ἀφθ.* als vierter Beweis angeführt wird, der Schluss von der relativen Jugend der *τέχναι* auf die Jugend des Menschengeschlechtes, konnte offenbar nur ein nebensächliches Moment in der stoischen Beweisführung bilden. Es ergiebt sich also, dass sowohl im echten wie im vorgeblichen Philo der stoische Beweis der Weltentstehung aus der Entstehung des Menschengeschlechtes vorliegt, nur dass für letztere in der Schrift *de providentia* ein wirklich tiefgehender Beweis, in der Schrift *περὶ ἀφθαρσίας* eine oberflächlichere Erwägung vorgebracht wird.

Der dritte Beweis in der Schrift *περὶ ἀφθαρσίας*, welcher aus der Vergänglichkeit der Teile die Vergänglichkeit des Ganzen folgert, hat ebenfalls in der Schrift *de providentia* seine Parallele. So sehr auch in der letzteren Schrift durch die Sinnlosigkeit des Excerptors resp. Bearbeiters Vollständigkeit und Reihenfolge der Argumentation gestört sind, so viel ist doch noch zu erkennen, dass die ganze Beweisführung in zwei Teile zerfiel. Der erste Teil, welchen wir bereits besprochen haben, hat als Grundgedanken Cap. 9 *partes si initium ut essent habuerunt, omnino necesse est totum quoque ut esset initium habuisse;* der zweite Teil packt die Sache am entgegengesetzten Ende an: Cap. 9 *si pars corruptioni obnoxia est, corruptioni obnoxium etiam totum sit oportet.* Es scheint nämlich, dass Cap. 9 die Disposition des Folgenden geben soll. Der zweite Teil nun, dessen Ausführung Cap. 13 mit den Worten beginnt: *Theoriam a nobis expositam alio modo expendamus*, enthält zunächst eine unverächtliche Erörterung über die Berechtigung jenes Schlusses vom Teil aufs Ganze. Wenn, so heisst es, auch nur das kleinste Teilchen eines Körpers vermöge seiner Natur und seines Wesens zu Grunde

geht, so darf man daraus auf den bevorstehenden Untergang des ganzen Körpers schliefsen. Nun sehen wir, dass alle Gegenstände der Wahrnehmung zu Grunde gehen. Hieraus dürfen wir schliefsen, dass ebensogut wie diese einzelnen Gegenstände auch die Urelemente, aus denen der Kosmos besteht, und mit ihnen natürlich auch den Kosmos selbst der Untergang treffen wird. Denn die Naturphilosophie lehrt, dass die Elemente mit den Einzeldingen der *οὐσία* nach identisch sind und nur dadurch sich von ihnen unterscheiden, dass sie in sich homogen, die Einzeldinge dagegen *συγκρίματα* sind. Liegt nun in diesem Unterschiede ein Grund zu der Annahme, dass die Elemente dem Schicksal der Einzeldinge enthoben seien? — Dies war wohl der ursprüngliche Gedankengang in Cap. 13—15, welcher freilich in der uns vorliegenden Fassung nicht mehr klar hervortritt. Es soll aus der empirisch erkennbaren Vergänglichkeit der Einzeldinge die Vergänglichkeit der Urelemente geschlossen werden, welche die Substanz aller Einzeldinge bilden.

Neben diesem tiefergehenden Beweisverfahren, welches in der Schrift *περὶ ἀφθαρσίας* fehlt, enthalten jene Capitel der Schrift *de providentia* andere Erwägungen, die sich mit dem Parallelabschnitt näher berühren. Ich meine diejenigen Erörterungen, welche für Erde und Luft durch Aufzeigung von *μεταβολαὶ πρὸς τὸ χεῖρον* die Vergänglichkeit nachweisen wollen Cap. 15, 18, 19. Die Erde verliert ihre Fruchtbarkeit entweder durch Überhandnehmen der innewohnenden Feuerkraft (*ἐξανύχμωσις*) oder durch Einwirkung des Wassers, welches die Erde in eine schlammige Masse auflöst (*ἐξυδάτωσις*). Wie kann man also die Erde, die solchen Veränderungen zum Schlechteren unterliegt, für unvergänglich halten? Dass aber auch die Luft ähnlichen krankhaften Veränderungen unterliegt, steht durch das Zeugnis der Ärzte fest, welche die Seuchen auf derartige Luftzustände zurückführen. *Qui ergo obnoxius est morbo, tempestati ac corruptioni, quidni ipsa quoque vita [non] demum privetur.* Hiermit vergleiche man *περὶ ἀφθαρσίας* S. 267, 3. *αἴγε μὴν ἀέρος φθοραὶ παντί τῳ δῆλαι· νοσεῖν γὰρ καὶ φθίνειν καὶ τρόπον τινὰ ἀποθνήσκειν πέφυκεν· ἐπεὶ τί ἄν τις-εἴποι λοιμὸν εἶναι πλὴν ἀέρος θάνατον τὸ οἰκεῖον πάθος ἀναχέοντος ἐπὶ φθορᾷ πάντων, ὅσα*

ψυχῆς μεμοίρασται. Die Übereinstimmung ist deutlich. — Ohne Zweifel folgten auch in der Schrift *de providentia* ähnliche Bemerkungen über Wasser und Feuer, wie sie uns in der Schrift π. ἀφθ. vorliegen, die aber durch des Bearbeiters Schuld verloren gegangen sind. Was lehrt also die Vergleichung der Diogenesstelle und des Philo *de providentia* mit unserem Abschnitt? Ich meine folgendes. All die Gründe, welche in der Schrift π. ἀφθ. angeführt und widerlegt werden, entstammen einer stoischen Abhandlung περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τοῦ κόσμου, aber die Vergleichung jener Parallelstellen lehrt, dass sie nur beliebig herausgegriffene Momente jener Beweisführung sind, von der wir nur durch Verbindung aller drei Stellen eine ungefähre Vorstellung gewinnen. — Warum giebt der Verfasser der Schrift π. ἀφθ. nur *disiecta membra* der stoischen Beweisführung? Ich glaube deswegen, weil er die stoischen Gründe unter das alte theophrastische Schema eingeordnet hat. — Fragen wir nun, welcher Zeit diese stoische Beweisführung angehört, so lässt sich diese Frage mit Sicherheit nicht beantworten. Nach dem Zeugnis des Diogenes hatten alle drei Häupter der alten Stoa, Zenon, Kleanthes, Chrysippos, das Problem behandelt. Neben diesen nennt Diogenes aufser Posidonius den Antipater von Tarsos, den Schüler jenes Diogenes von Babylon, mit welchem Kritolaos gestritten hatte. Wenn wir uns nun erinnern, dass unsere Kompilation aus zwei peripatetischen Abhandlungen über die Weltewigkeit schöpft, welche beide auf der von Kritolaos gelegten Grundlage weiter bauen, so werden wir von vornherein für wahrscheinlich halten müssen, dass auch der Schlussabschnitt, der seinem Standpunkte nach ganz mit jenen Quellen übereinstimmt, einer derselben entlehnt sein wird. Ist aber dies richtig, so ist weiterhin anzunehmen, dass auch das stoische Beweismaterial, gegen welches hier gekämpft wird, nicht der ältesten Zeit der stoischen Schule, sondern der Zeit des Kritolaos und seiner Nachfolger angehört. Da nun bei Diogenes Antipater als Hauptverteidiger der γένεσις καὶ φθορὰ τοῦ κόσμου auftritt, so ist sehr glaublich, dass die Beweisführung, welche an den drei besprochenen Stellen in trümmerhaftem Zustand vorliegt, ihn zum Verfasser habe.

Was den echten Philo angeht, bin ich aus meiner sonstigen Kenntnis desselben überzeugt, dass er nirgends die Schriften der grofsen alten Stoiker zu Rate gezogen hat, sondern von den Philosophen der beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderte abhängig ist. Auch von dieser Seite her ist es also wahrscheinlicher, dass ein jüngerer Stoiker und nicht der alte Zenon selbst vorliegt.

Wir sagten, dass höchst wahrscheinlich der besprochene Schlussabschnitt der Schrift *π. ἀφθ.* einer der beiden, früher von uns aufgefundenen, peripatetischen Quellenschriften entlehnt sei. Rufen wir uns noch einmal kurz den Charakter jener beiden Quellen ins Gedächtnis, um entscheiden zu können, welcher der Quellen unser Schlussabschnitt mit gröfserer Wahrscheinlichkeit zuzuweisen ist.

Die eine jener Quellen bestand im wesentlichen aus eigentlichen Streitbeweisen (*ἀναισκευάζοντες λόγοι*), welche überall auf die gegnerischen Lehren Beziehung nahmen und deren Widersprüche nachzuweisen suchten. Die andere dagegen beschäftigte sich nicht mit dem *ἀναισκευάζειν*, sondern mit dem *καταισκευάζειν*. Die Einrichtung unseres Schlussabschnittes, dass nämlich die Gründe der Gegner erst in schematischer Anordnung vorgeführt, dann einzeln widerlegt werden, passt, wie mir scheint, zu dem Charakter der zweiten Quelle. Man betrachte z. B. die Form, in welcher das stoische *ζήτημα: εἰ μεθυσθήσεται ὁ σοφός* bei Philo *de plantatione Noë* verläuft. (Vgl. Abschn. III.). Nach der Einleitung, welche wie üblich eine Übersicht über die verschiedenen Ansichten giebt, wird einfach so disponiert. Erst kommen die Beweise *ὅτι οὐ μεθυσθήσεται*, dann die *ὅτι μεθυσθήσεται*. Da der Verfasser der ersteren Ansicht beipflichtet, fügt er jedem Beweise des zweiten Teiles gleich die Widerlegung bei. Der Schlussabschnitt der Schrift *περὶ ἀφθαρσίας* trägt den Charakter dieser zetematischen Form. Wir dürfen schliefsen, dass das Vorausgehende nur kataskeuastische Beweise vom Standpunkte des Verfassers aus enthielt. Im zweiten Teil kommen dann die Gegner zu Worte und werden widerlegt. Weit weniger gut würde unser Schlussabschnitt an die anaskeuastischen Beweise der anderen Quelle sich anschliefsen. Denn da

in diesen fortwährend Standpunkt und Gründe der Gegner berücksichtigt werden, bedürfen dieselben keines besonderen Abschnitts, in dem der Gegner zu Worte kommt. Ein spezielles Beispiel aus dem vorliegenden Falle wird am besten den allgemeinen Gedanken illustrieren. In jener polemischen Quelle wird uns ein Beweis des Kritolaos mitgeteilt, welcher die Ewigkeit des Menschengeschlechtes gegen die Stoiker verficht. Von demselben Gegenstande handelt der vierte Beweis des Schlussabschnittes samt seiner Widerlegung. Stammten die letztgenannten Abschnitte aus derselben Quelle, wie der Beweis des Kritolaos, so wäre es doch ein Mangel der Disposition, dass dieselbe Frage an zwei verschiedenen Stellen derselben Schrift ohne Bezugnahme der späteren auf die frühere behandelt würde. Es ist gar kein Grund zu finden, warum nicht dann der Verfasser beide Abschnitte neben einander gestellt haben sollte. Denn dort wie hier liegt in der That ein Eingehen auf die gegnerischen Gründe vor. Diese Thatsache allein scheint mir die Annahme auszuschliefsen, dass der Schlussabschnitt jener polemischen Quelle entnommen ist. Vielmehr muss er der zweiten, in zetematischer Form verlaufenden angehören.

Wir haben somit die Analyse der Schrift zum Ende geführt, und es erübrigt nur noch die Schlussfolgerungen für die Geschichte der Philosophie aus derselben zu ziehen, welche, so geringfügig sie auch sein mögen, doch den einzigen Endzweck der langen analytischen Bemühung bilden.

Während alle Philosophen vor Aristoteles den Kosmos für etwas Gewordenes erklärt hatten, hatte Aristoteles das Dogma der Weltewigkeit aufgestellt und im ersten Buch seiner Schrift »*περὶ Οὐρανοῦ*« in sehr formalistischer Weise verfochten. Plato, welcher im Timaeus die kosmologischen Probleme in halb dichterischer Weise behandelt, lässt die Welt zwar durch einen göttlichen Bildner gestaltet werden, glaubt aber doch die ewige Dauer der jetzigen Weltordnung gesichert. Da schon Aristoteles Philosophen erwähnt, welche diese platonische Stelle zu schützen suchten, indem sie dieselbe nicht von einer wirklichen Schöpfung verstanden, sondern sagten, nur zu Lehrzwecken sei die genetische Darstellung gewählt — eine Ansicht, die man also nur

den ältesten Akademikern zuschreiben kann, erkennt man, dass die aristotelische Ansicht schnell einen grofsen Erfolg gehabt hatte. Gleichwohl würden wir irren, wenn wir darum annähmen, dass das Dogma der Weltewigkeit wirklich in der alten Akademie ungehinderten Eingang gefunden hätte. Ich denke mir, dass in der alten Akademie vor allem die Lehre von der ἀφθαρσία in der Vordergrund gestellt wurde, und wenn auch, wie es scheint, Xenokrates die Anfangslosigkeit der Welt den Peripatetikern zugab, so wird doch naturgemäfs dieser Punkt in der Akademie niemals die Rolle gespielt haben, wie im Peripatos. Es ist eben etwas anderes, ob eine Lehre nur durch Zugeständnis an eine fremde Schule dem System aufgepfropft wird, oder sich organisch aus dem System entwickelt. Jedenfalls konnte aber dieser Punkt zwischen Peripatos und Akademie keinen Streitpunkt bilden. Nun trat Zenon auf, welcher in Anlehnung an Heraklits ὁδὸς ἄνω κάτω und im Gegensatz gegen die damals durchaus herrschende aristotelische Meinung den Kosmos einem periodischen Entstehen und Vergehen unterworfen sein liefs. Ob auch schon die älteren Peripatetiker gegen diese Neuerung der Stoa Front machten, ist uns nicht überliefert. Doch scheint es, als ob die den grofsen Stoikern des dritten Jahrhunderts gleichzeitigen Peripatetiker sich überhaupt wenig mit Polemik gegen die Stoa befasst hätten. Als Hauptgegner der Stoa in diesem Zeitraum erscheinen stets die Akademiker. Als erstes Anzeichen, dass ein solcher Kampf stattgefunden habe, dürfen wir die Nachricht ansehen, dass Zenon von Tarsos, der Nachfolger des Chrysippus, die ἐκπύρωσις aufgegeben habe. Gegenstand eines lebhaften Schulstreites bildete das kosmogonische Problem in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, als Kritolaos im Peripatos, Diogenes von Babylon in der Stoa Schulhaupt war. Es scheint, dass Kritolaos mit solcher Energie und mit solchem Glück das peripatetische Dogma gegen die stoische Ansicht verfocht, dass Diogenes selbst in der letzten Zeit seiner Lehrthätigkeit die ἐκπύρωσις aufgab. Aus diesem Streite stammt der Grundstock des in unserer Kompilation vorliegenden Materials. Wenn Zeller mit Recht aus dem Index Herculanensis geschlossen hat, dass der in unserer Schrift erwähnte Boëthos der Schule des Diogenes

von Babylon angehört, so wird es nicht zu kühn sein, die Stellungnahme dieses Philosophen zu dem Problem als eine Nachwirkung der Polemik des Kritolaos aufzufassen. Der Nachfolger des Diogenes hingegen, Antipater von Tarsos, nahm die altstoische Lehre in voller Schärfe wieder auf. So dauerte denn der alte Streit auch weiterhin fort, und es scheint, als ob auch der Kampf dieser Generation in unserer Überlieferung sowohl der stoischen als auch der peripatetischen Gründe Spuren hinterlassen hätte. Den Schluss aus der Anfangslosigkeit des Menschengeschlechtes auf die Anfangslosigkeit der Welt scheint Kritolaos aufgebracht zu haben. Wenn nun bei Philo *de providentia* gerade dieser Beweis angefochten wird, so liegt es nahe, diese Replik nicht dem Diogenes, den Kritolaos in die Enge getrieben hatte, sondern dem Antipater zuzuschreiben. Selbst wenn dieselben, was ja an sich ganz wohl denkbar wäre, von Philo aus Posidonius entlehnt sein sollten, würde man doch noch immer zu der Annahme neigen, dass Posidonius hier ältere Gründe entlehnte. Denn zur Zeit des Posidonius standen die Ethik einerseits, und die rein naturwissenschaftliche Forschung anderseits so sehr im Vordergrund des Interesses, dass die Lehre von der ἐκπύρωσις bei Posidonius schwerlich ein Hauptmoment seines Systems gebildet haben wird. Dennoch mag gerade die Rückkehr des Posidonius zur ἐκπύρωσις im ersten vorchristlichen Jahrhundert zu neuen peripatetischen Gegenschriften Veranlassung gegeben haben, welche das alte Beweismaterial aus der Zeit des Kritolaos wieder aufwärmten.

Derartige Darstellungen sind es, welche die Hauptquellen der pseudophilonischen Schrift bilden. Das Interesse, welches der Kompilator selbst an dem Problem nimmt, ist schon vielmehr ein religiöses als ein philosophisches. Er ist von der neupythagoreisch-platonischen Richtung beeinflusst, die um die Wende der vorchristlichen Ära auftritt. Abgesehen von den in vieler Beziehung ähnlichen Schriften Philos ist seine Schrift als eines der ältesten Denkmäler dieser Richtung anzusehen. Obgleich er, wenn unsere ganze Auffassung der Schrift zutreffend ist, sich auf ein ziemlich äufserliches Kompilieren beschränkt hat, ist doch auch er als Typus seiner Zeit nicht uninteressant. Man sieht,

dass zu seiner Zeit die alten Schulgegensätze verwischt waren. Aristoteles und Plato sind ihm gleich grofse Autoritäten. Von beiden möchte er Material zur Entscheidung seiner Aporie entlehnen. Den Widerspruch zwischen beiden, von dem seine Quelle berichtet, lässt er beiseite. Zugleich ist er imstande zu glauben, dass der Lukaner Ocellus eigentlich der Erfinder der aristotelischen Ansicht sei. Das Citat der Genesis zeigt, wie Bernays nachgewiesen hat, einen auch mit den heiligen Schriften der Juden nicht nur oberflächlich vertrauten Mann. Obgleich er die peripatetischen Beweise für die Anfangslosigkeit der Welt anstandslos aus seiner Quelle herübernimmt, neigt er doch selbst, wenn man aus dem Genesiscitate schliefsen darf, mehr zu derjenigen Ansicht, welche Plato und Moses gemeinsam sein soll. Soweit lässt sich die Persönlichkeit und Richtung des Kompilators erkennen. Aber er war doch wiederum nicht selbständig genug, um sich von dem ihm vorliegenden Quellenmaterial zu emanzipieren. Daher erklärt es sich, dass seine Schrift einen so haltlosen, widerspruchsvollen Eindruck macht. Die ernste nüchterne Methode einer älteren, noch zu wissenschaftlichem Denken fähigen Zeit, tritt uns in seinen Quellen entgegen; er selbst gehört schon einer neuen Zeit an. Uns scheint gerade dieser Widerspruch zwischen dem Geist der eigenen Auslassungen des Kompilators und dem Geist der Quellen, die ihn angezogen haben, besonders charakteristisch.

II.

PHILO UND AENESIDEM.

Die Entwickelung der skeptischen Schule ist bekanntlich aus dem Grunde so schwer im einzelnen erkennbar, weil eigentlich nur für zwei Epochen derselben reichlich fliessende Quellen uns zu Gebote stehen, nämlich für die sogenannte neuakademische Skepsis des Karneades und für diejenige Form derselben, die sich bis zum Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts entwickelt hatte und in den Schriften des Sextus dargestellt ist. Dagegen sind wir nicht nur über die ältesten Skeptiker Pyrrhon und Timon, sowie über Arkesilaus und seine Schule, sondern auch namentlich über den grofsen Zeitraum sehr unzureichend unterrichtet, welcher vom Übertritt der Akademie zum Eklekticismus bis auf Sextus reicht. Wir wissen zwar, dass in die erste Hälfte dieses Zeitraums die Wirksamkeit des Aenesidemus fallen muss, auch können wir erkennen, dass er für die ganze folgende Entwickelung die bestimmende und mafsgebende Persönlichkeit gewesen ist, indem er den gröfsten Teil der älteren skeptischen Gedanken in die neue Zeit hinübergerettet und, wie es scheint, teilweise in neue Formen gegossen hat. Aber wann dieser scharfsinnige und bedeutende Denker gelebt hat, ist in demselben Mafse Gegenstand der Controverse geblieben, wie auch der Versuch aus den Nachrichten über seine Lehre und Richtung ein widerspruchsloses Ganzes zu konstruieren, auf unüberwindliche Schwierigkeiten zu stofsen scheint.

Zur Ausfüllung dieser Lücke soll vorliegende Abhandlung beitragen, indem sie Aenesidems Persönlichkeit näher ins Auge fasst.

Im allgemeinen darf man wohl sagen, dass das skeptische Princip an und für sich ein wenig entwickelungsfähiges war. Die gröfsere oder geringere Consequenz, mit welcher die Bestreitung der Gültigkeit unserer Erkenntnis durchgeführt wird, andrerseits das Positive, was im praktischen Interesse an Stelle der negierten und zertrümmerten ἐπιστήμη gesetzt wird, enthalten zwar die Möglichkeit zu Unterscheidungslehren. Aber einerseits konnte eben alles Positive immer nur durch eine Inconsequenz in die skeptische Philosophie hineinkommen, welche sofort eine Reaction zum absolut Negativen hervorrufen musste, anderseits musste doch immer wieder, der Natur des menschlichen Geistes gemäfs, ein positives Element auf irgend einem Wege sich einschleichen. Daher denn die Geschichte der Skepsis mehr ein Hin- und Herschwanken zwischen diesen Gegensätzen als eine eigentliche Entwickelung darstellt. Nur die dialektische Methode der Bestreitung des Dogmatismus konnte sich in einer selbstständigen, von der sonstigen Entwickelung der Logik unabhängigen Weise entwickeln. Wenn wir die karneadeische Skepsis mit der des Sextus vergleichen, um so auf die inzwischen vorgegangene Wandlung schliefsen zu können, so fällt uns als Hauptunterschied sogleich in die Augen, dass bei Karneades die subjektive Gewandtheit eines nach dieser Richtung genial beanlagten Mannes vorherrscht, in der nachchristlichen Skepsis ein wohlgeordneter Schatz schematischer Formen, der eine längere Werdezeit voraussetzt. Karneades ist eine Persönlichkeit; seine Stärke liegt in der ungewöhnlichen Geschicklichkeit, die Widersprüche und Schwächen des gegnerischen Standpunktes aufzudecken. Er lässt sich deswegen im weitesten Umfange auf ein specielles Widerlegen der dogmatischen Philosopheme ein. Seine Methode ist universal, nicht in bestimmte Formen gebannt, stets dem jeweiligen Gegner angepasst. Weniger geistreich und beweglich, aber weit principieller ist der Standpunkt eines Sextus. Er verschmäht jenes ‚εἰς ἀλλοτρίαν ὕλην ἐμβαίνειν', welches er an Karneades—Klitomachos ausdrücklich tadelt; da ihm *a priori* die Überzeugung feststeht, dass keine ἐπιστήμη möglich sei, und da er sich im Besitze einer wohlausgestatteten Rüstkammer skeptischer Argumente sieht, die sich gegen alle gegnerischen Posi-

tionen gleich gut verwenden lassen, ist sein Interesse an den Einzelheiten ein geringes. Die Durcharbeitung des dogmatischen Stoffes nach den hergebrachten Formen ist fast zu einem mechanischen Process geworden [1]). Diese Vergleichung ist lehrreich. Als kräftige Lebensäufserung eines frischen, mit Klarheit und Schärfe ungewöhnlich begabten Geistes war die Skepsis zu grofser Verbreitung und Popularität gelangt. Aber es ging ähnlich jetzt wie früher bei Pyrrhon und Timon. Auch die neuakademische Skepsis überlebte ihren genialen Stifter nicht lange. Was an Karneades bedeutsam war, liess sich nicht in Schulformeln festhalten und von Generation zu Generation überliefern. Als ein Aggregat schematischer Formen ohne individuelle Färbung musste der Skepticismus in schreckliche Öde und Langweiligkeit verfallen.

Aus allem Gesagten ergiebt sich, dass einem Geschichtsschreiber der Skepsis nicht nur der Zustand der Überlieferung, sondern auch der Gegenstand selbst unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstellt. Das skeptische Beweismaterial wird freilich immer wiederholt, so dass sich neben den neuesten Erfindungen die ältesten Erbstücke finden. Hierin herrscht Kontinuität von Pyrrhon bis Sextus. Aber das eigentlich Bedeutsame und Neue auf jeder neuen Stufe liegt nicht in diesem Aufsenwerk, sondern in den Persönlichkeiten und dem individuellen Charakter, den sie der Skepsis aufprägen. Pyrrhon, Arkesilaus, Karneades sind jeder im Zusammenhange seiner Zeit bedeutsame Erscheinungen. Sie sind, jeder für sich, ins Auge zu fassen. Der letzte Skeptiker, der ein solches persönliches Interesse für sich in Anspruch nehmen darf, ist Aenesidemus. Er ist es, der jenen Formalismus geschaffen hat, der dann bis zu Sextus ohne wesentliche Änderungen überliefert worden ist. Aber wieder liegt seine Bedeutung nicht in denjenigen seiner Gedanken, die fortgedauert haben, sondern in dem nur ephemeren Versuch, seiner radikalen Skepsis gleichwohl einen positiven Gehalt zu geben. Ich glaube eine

---

[1]) So macht also der antike Skeptizismus einige Schritte vorwärts in der Richtung auf eine principielle Kritik des Erkenntnisvermögens, aber er emanzipiert sich niemals ganz von dem gegebenen dogmatischen Stoffe.

bisher übersehene, oder wenigstens niemals eingehend behandelte und richtig ausgenutzte Quelle für Aenesidems Lehre nachweisen zu können, deren sorgfältige Verwendung und Interpretation uns, wie ich hoffe, über Aenesidems Lebenszeit und Lehre genaueren Aufschluss geben, und so zur Ausfüllung jener Lücke in der Geschichte der Skepsis beitragen wird.

Ich meine die skeptische Abhandlung über die Unzuverlässigkeit der Sinneswahrnehmungen, welche der Jude Philo seiner Schrift *περὶ μέθης* einverleibt hat und welche im ersten Bande der Mangeyschen Ausgabe von Seite 383—88 reicht.

Ich finde diesen Abschnitt erwähnt bei Zeller, Gesch. der gr. Philos. V p. 410 III 2. Zeller zieht dort den betreffenden Abschnitt für Philos eigenes System heran. Gewiss ist dies vollberechtigt. Philo schafft sich durch die Verurteilung der sinnlichen Erkenntnisweise, welche in der damaligen Wissenschaft als alleinige Quelle jeglicher Erkenntnis überhaupt angesehen wurde, Raum für die mystische seiner Theosophie. Aber da, wie wir gleich im einzelnen begründen werden, kein Gedanke daran ist, dass Philo zur Ausbildung der vorgetragenen skeptischen Theorie irgend etwas selbst beigesteuert habe, vielmehr unfraglich der ganze Abschnitt seinem wesentlichen Gehalte nach aus einem griechischen Autor entlehnt und höchstens stilistisch überarbeitet ist, entsteht die weitere Aufgabe, zu untersuchen, was aus dem Traktat für die Geschichte der griechischen Philosophie zu gewinnen ist. Wenn Zeller diese zweite Art der Verwertung unterliefs, so geschah dies wohl aus dem Grunde, weil er keine originellen, von der uns sonst bekannten neuakademischen Skepsis abweichenden Lehrbestimmungen darin fand. In der genannten Anmerkung erklärt er den Abschnitt für eine fleissige Benutzung derjenigen Gründe für die Unsicherheit alles Wissens, welche die neue Akademie aufgestellt hatte. Dieselbe Auffassung finde ich bei Bernays in dem Aufsatze »Herennios und Longinos« (Ges. Abhandlungen I. p. 351). Auch Bernays bezeichnet die Abhandlung als »neuakademisch«. Wir werden sehen, ob diese Annahme bei näherer Prüfung Stand hält.

Der Abschnitt beginnt mit der Bemerkung, dass tiefe Finsternis, die über alles Sein (*τῶν ὄντων καὶ σωμάτων καὶ πραγ-*

μάτων) [1]) ausgegossen sei, uns die Natur eines jeden Dinges nicht erkennen lasse [2]). Wenn jemand aus Neugier oder Wissbegierde diesen Schleier gewaltsam zu durchdringen suche, so gleiche er einem Blinden [3]), der bei jedem Schritt Gefahr laufe mit dem Fufs an ein unbemerktes Hindernis zu stofsen und nur durch Tasten der Hände eine unklare, von der eigentlichen Wahrheit weit entfernte Vorstellung von den ihn umgebenden Gegenständen gewinnen könne. Auch das Licht der Bildung kann ihn nicht durch dieses Dunkel leiten. Ihr Licht verlischt schnell wieder und in der lichtlosen Finsternis kann ihm selbst die Sehkraft nichts helfen.

Dieses poetisch durchgeführte Bild scheint auf den ersten Blick wenig philosophischen Gehalt zu haben, und man wird vielleicht geneigt sein, es ganz auf Philos Rechnung zu setzen, dessen Vorliebe für schwungvolle Schilderungen und Bilder bekannt ist. Dennoch dürfen wir es nicht ohne weiteres als eine, von der im Voraufgehenden und Folgenden bemerkten Quelle unabhängige Betrachtung Philos bei Seite lassen. Es gehen in dem übersetzten Abschnitt zwei ganz verschiedene Bilder neben einander her, ohne gehörig auseinander gehalten zu sein. Die Unerkennbarkeit der Dinge wird objektiv als eine über dieselbe ausgebreitete Finsternis und subjektiv als Blindheit des Erkennenden dargestellt. Wenn man erwägt, dass in der nachher folgenden skeptischen Abhandlung die *ἐποχή* sowohl aus dem Subjekt wie

---

[1]) Dies ist eine dem Philo ganz geläufige Antithese. Ich halte Beispiele für überflüssig.

[2]) Lots Töchter, so hat Philo kurz zuvor auseinandergesetzt, sind *βουλή* und *συναίνεσις*. Sie machen dem Vater weis: er sei *ἱκανὸς ἀφ' ἑαυτοῦ βουλεύεσθαι τὰ συμφέροντα ἢ τοῖς ὁπωσοῦν φανεῖσιν ὡς τὸ ἀληθὲς πάγιον ἐν ἑαυτοῖς ἔχουσι συναινέσαι, τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως μηδαμῇ μηδαμῶς ἱκανῆς οὔσης ἢ ἐκ περισκέψεως τὸ σαφὲς εὑρεῖν ἢ ὡς ἀληθῆ καὶ συμφέροντα ἐλέσθαι ἢ ὡς ψευδῆ καὶ βλάβης αἴτια ἀποστραφῆναι*. Die skeptische Quelle ist schon hier unverkennbar, namentlich in dem Ausdruck *τὰ ὁπωσοῦν φανέντα*; siehe D. L. IX 78 *τῶν ὁπωσοῦν νοουμένων*. Philos Schuld ist es jedenfalls, dass die *ἀληθῆ* resp. *ψευδῆ*, die mit dem *ἑλέσθαι* und *ἀποστραφῆναι* nichts zu thun haben, mit den *συμφέροντα* und *βλαβερά* zusammen geworfen sind.

[3]) Dass hier *πεπηρωμένος* nach spätem Sprachgebrauch „geblendet" heisst, lehrt der Zusammenhang.

aus dem Objekt begründet wird, so wird die Vermutung nahe gelegt, die Quelle habe in diesem Doppelbilde die doppelte Unerkennbarkeit der Dinge sinnvoll vorgebildet, Philo beides durcheinander geworfen und die tiefere Bedeutung verwischt. Man beachte die Worte *σβεσθέντος δὲ ἀνωφελὴς πᾶσα ὄψις*, welche voraussetzen, dass die vorher geschilderte Blindheit jetzt aufgehoben gedacht ist. Trotzdem ist keine Erkenntnis möglich, da schon die lichtlose Finsternis in der Welt der Objekte an sich genügt, um letztere unsichtbar zu machen.

Ein weiterer Grund, das Einsetzen der skeptischen Quelle nicht erst für den folgenden Satz, sondern schon hier anzunehmen, liegt darin, dass in diesem folgenden Satze unser Willensverhältnis zu den Dingen (das *βουλεύεσθαι*, gegliedert in *αἱρεῖσθαι* und *ἀποστρέφεσθαι*) als mit der Erkenntnis zusammenhängend und durch sie bedingt dargestellt wird. Der Gedankengang ist folgender: Die Erkenntnis der Welt ist uns unmöglich, selbst die *παιδεία* kann daran nichts ändern. Wer sich nun etwa noch auf sein *αἱρεῖσθαι* und *φεύγειν* etwas einbildet, dem muss man ins Gedächtnis rufen, dass sowohl unsere Erkenntnis als auch unser Willensverhalten zu den Dingen von den immer wechselnden *φαντασίαι* abhängt. So werden schon S. 382, 45 ff. in den oben in der Note ausgeschriebenen Worten theoretische Erkenntnis und praktisches Vorurteil ergänzend neben einandergestellt und ihre untrennbare Zusammengehörigkeit behauptet. Daraus folgt, dass auch hier der Gedankenfortschritt auf dieser Gegenüberstellung beruht und der Zusammenhang darf als gesichert gelten.

Weiter heisst es nun: wenn die Sache so stände, dass von denselben Dingen immer dieselben unterschiedslosen Vorstellungen in uns erzeugt würden, so wären wir vielleicht genötigt, erstens die in uns selbst von Natur hergerichteten beiden Erkenntniskräfte (*κριτήρια*), Sinneswahrnehmung und Vernunft als untrüglich und unbestechlich zu rühmen, zweitens (statt über irgend etwas zweifelnd unser Urteil zurückzuhalten) der einmaligen Erscheinung trauend die Dinge teils zu wählen, teils zurückzuweisen. Wenn es sich aber herausstellen sollte, dass wir verschieden von den Dingen berührt werden, so dürfen wir

wohl über kein Ding etwas Festes äufsern, da ja die Erscheinung nicht stille steht, sondern mannigfache und vielgestaltige Wandlungen durchmacht; denn natürlich kann, wenn die Vorstellung nicht fest gegründet ist, auch das auf ihr beruhende Vorurteil nicht fest gegründet sein.

Hier verdienen nun besonders eine eingehende Betrachtung die Worte: *ἅτε μὴ ἑστῶτος τοῦ φανέντος, ἀλλὰ πολυτρόποις καὶ πολυμόρφοις χρωμένου ταῖς μεταβολαῖς.* Wir werden gut thun, diese Betrachtung auf eine andere Stufe der Untersuchung zu verschieben, auf welcher diese Stelle im Zusammenhang mit mehreren gleichartigen wird behandelt werden können. Nur so viel sei schon hier bemerkt, dass diese Auffassungsweise entschieden nicht zum skeptischen Gemeingut gehört, dass sie dagegen auffallend an die heraklitische Lehre vom »Fluss aller Dinge« erinnert, nur dass hier von der Erscheinung ausgesagt wird, was dort vom Seienden gelten soll.

Nach den oben ausgehobenen Worten lässt nun unser Schriftsteller, eingeleitet durch die Worte: *αἴτια δὲ τούτου πολλά,* eine lange Beweisreihe für die Relativität aller Erkenntnis folgen, welche bis Seite 388 reicht. Es scheint bisher nicht bemerkt worden zu sein, dass die Argumentation, die aus Sextus (Pyrrh. Hypot. I, 36—163) bekannten *τρόποι τῆς ἐποχῆς* enthält.

Philo de ebrietate M. I p. 383. l. 30 *Πρῶτον μὲν αἱ ἐν τοῖς ζώοις οὐ καθ'ἑνὸς μέρους, ἀλλὰ σχεδὸν περὶ πάντα ἀμύθητοι διαφοραὶ αἱ περὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν κατασκευὴν αὐτῶν, αἱ περὶ τὰς τροφὰς καὶ διαίτας, αἱ περὶ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγάς, αἱ περὶ τὰς αἰσθητικὰς ἐνεργείας τε καὶ κινήσεις, αἱ περὶ τὰς τῶν κατὰ σῶμα καὶ ψυχὴν ἀμυθήτων παθῶν ἰδιότητες.*	Sextus Pyrrh. Hypot. I. p. 10, 24. *πρῶτος ὁ παρὰ τὴν τῶν ζώων ἑξαλλαγήν.* p. 11, 18—12, 2 *γένεσις.* p. 14, 16—15, 9 *τὰ αἱρετά τε καὶ φευκτὰ τοῖς ζώοις.* p. 12, 2—14, 3 *ἡ διαφορὰ τῶν κυριωτάτων μερῶν τοῦ σώματος καὶ μάλιστα τῶν ... πρὸς τὸ αἰσθάνεσθαι πεφυκότων.*

Von dem bei Sextus mit grofser Breite geführten Nachweis, dass wir durchaus nicht berechtigt sind, die menschliche Wahrnehmung für mafsgeblicher zu halten als die tierische, findet sich bei Philo keine Spur [1]). Statt dessen folgt der Satz: *χωρὶς γὰρ τῶν κρινόντων ἴδε καὶ τῶν κρινομένων ἔνια, οἷα τὸν χαμαιλέοντα, τὸν πολύποδα.* Wir haben es offenbar hier nicht mit einem neuem *τρόπος* zu thun. Das Folgende soll noch zu dem ersten *περὶ ζώων διαφορᾶς* gehören. Dass freilich die *ζώων διαφορά* hier in ganz anderem Sinne verstanden werden musste, ist ein auffallender Fehler des Gedankenganges. Aufser Chamäleon und Polyp wird der durch die Erwähnung in *Ciceros Academica* schon für die karneadische Schule bezeugte Grund vom schillernden Gefieder der Taube erwähnt. Wer etwa auf Grund der durchbrochenen Folgerichtigkeit der Gedanken diesen Zusatz für philonisch zu halten geneigt wäre, müsste sich schon hierdurch überzeugen lassen, dass auch dies aus der Quelle stammt. Gleichwohl möchte man zur Ehre des Autors annehmen, dass die Einreihung an dieser Stelle nicht ihm, sondern Philo zur Last fällt. Da nämlich die oben aufgezählten Verschiedenheiten der Tiere doch nur dem Zweck dienen sollen, eine Verschiedenheit auch ihrer Wahrnehmungen wahrscheinlich zu machen, ist die Überleitung ganz sinnlos, zumal da die folgenden *τρόποι* sich wieder ausschliesslich mit den *κρίνοντες* beschäftigen. Bei Sextus ist das Beispiel von der Taube anders und zwar richtiger eingeordnet, nämlich in denjenigen *τρόπος*, welcher die durch die Lage (*θέσις*) bedingten Verschiedenheiten der *φαντασίαι* behandelt (Sextus P. H. I. 120). Als Schlusssatz folgt diesem ersten *τρόπος*: *ταῦτα δὴ καὶ τὰ τούτοις ὅμοια πίστεις ἐναργεῖς ἀκαταληψίας ἐστίν.*

Es beginnt der zweite *τρόπος*:

Philo p. 384, 11.	Sextus P. H. I. p. 10.
Ἔπειτα δὲ αἱ μηκέτι τῶν ζώων ἁπάντων ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπων ἰδίᾳ πρὸς ἀλλήλους περὶ πάντων ποικιλίαι. Οὐ γὰρ μόνον	*δεύτερος ὁ παρὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων διαφοράν.*

[1]) Zeller V ³ 25, 2 hat also richtig erkannt, dass diese Erörterung den späteren Skeptikern gehört.

ἄλλοτε ἄλλως τὰ αὐτὰ κρίνουσιν, ἀλλὰ καὶ ἑτέρως ἕτεροι, ἡδονάς τε καὶ ἀηδίας ἔμπαλιν <ἐκ> τῶν αὐτῶν λαμβάνοντες. Οἷς γὰρ δυσηρέσθησαν ἐνίοτε ἔνιοι, ἐτέρφθησαν ἄλλοι, καὶ κατὰ τοὐναντίον ἅπερ ὡς φίλα καὶ οἰκεῖα ἐπισπασάμενοί τινες ἐδεξιώσαντο, ταῦθ' ἕτεροι ὡς ἀλλότρια καὶ δυσμενῆ μακρὰν ἀφ' ἑαυτῶν ἐσκοράκισαν.

Die spezielle Ausführung des zweiten *τρόπος* bei Sextus l. l. 79—89 unterscheidet sich von der philonischen, abgesehen von der Breite und der Menge einzelner Beispiele, wesentlich dadurch, dass in ihr alles darauf hinausgeht, die Verschiedenheit der *φαντασίαι* nachzuweisen, welche in verschiedenen Menschen durch dieselbe Sache erregt werden, während in der philonischen Stelle nur von *αἵρεσις* und *φυγή* die Rede ist. Dem letztgenannten Gesichtspunkt dient auch das einzige bei Philo vorgebrachte Beispiel, welches die verschiedene Aufnahme einer theatralischen Aufführung durch verschiedene Zuschauer schildert [1]).

Der dritte *τρόπος* des Sextus (*ὁ παρὰ τὰς διαφόρους τῶν αἰσθήσεων κατασκευάς*) fehlt bei Philo. Es folgt gleich der vierte bei Sextus. Man muss anerkennen, dass trotzdem auch bei Philo ein verständiger und naturgemäfser Fortschritt des Gedankens stattfindet: nicht nur verschiedene Menschen sind untereinander über dieselbe Sache uneins, sondern auch derselbe Mensch urteilt in verschiedenen Lagen und Zuständen verschieden. Schon in den oben ausgehobenen Worten (*οὐ γὰρ μόνον*

[1]) Angenommen dieses Beispiel gehörte dem Philo, dem es an sich wohl zuzutrauen wäre, so dürfen wir doch nicht annehmen, dass die Hervorhebung der Verschiedenheit der Willensimpulse statt der Verschiedenheit der *φαντασίαι* auf einem Missverständnis Philos beruhe. Da nämlich die Einleitung auf den untrennbaren Zusammenhang des *βουλεύεσθαι* mit den *φαντασίαι* so grofsen Wert legt, was doch offenbar aus der Quelle stammt, so darf uns auch in den einzelnen *τρόποι* nicht Wunder nehmen, wenn verschiedenartige Willensimpulse schlechtweg als Beweis verschiedener Vorstellungen und somit der Unerkennbarkeit der Dinge angesehen werden.

ἄλλοτε ἄλλως τὰ αὐτὰ κρίνουσιν, ἀλλὰ καὶ ἑτέρως ἕτεροι) wird diese verständige Einteilung im voraus angekündigt. Das könnte zu beweisen scheinen, dass dem Verfasser diese beiden Betrachtungen zusammengehörten, dass er sie nicht als zwei verschiedene *τρόποι*, sondern nur als zwei Seiten ein- und desselben *τρόπος* betrachtete. Man könnte sogar die Frage aufwerfen, ob denn überhaupt der Verfasser, dem Philo folgt, ein systematisches Schema sämtlicher Instanzen gegen die menschliche Erkenntnis geben will und ob nicht das Zählen der *τρόποι* erst eine aus dieser ursprünglichen Darstellung entwickelte spätere Neuerung ist. Letzere Annahme müssen wir aber entschieden zurückweisen. Es ist, wie wir weiter sehen werden, nach jedem einzelnen *τρόπος* ein so deutliches Abschliefsen und wieder neues Ansetzen bemerkbar, dass wir uns durch diesen einzelnen Fall in der Gesamtanschauung nicht beirren lassen dürfen. Wenn wir freilich später die Frage zu beantworten haben werden, wie viele *τρόποι* die Quelle des Philo kennt, wird hier gezweifelt werden können, ob einer vorliegt oder zwei.

Es folgt der vierte *τρόπος* des Sextus.

Philo p. 384, 31.

Καίτοι τί ταῦτά φαμεν; αὐτός τις εἷς ὢν ἕκαστος ἐφ' ἑαυτοῦ, τὸ παραδοξότατον, μυρίας μεταβολὰς καὶ τροπὰς δεχόμενος, κατά τε σῶμα καὶ ψυχὴν τότε μὲν αἱρεῖται τότε δ' ἀποστρέφεται, οὐδαμῶς μεταβάλλοντα, μένειν δὲ ἐπὶ τῆς αὐτῆς πεφυκότα κατασκευῆς. Οὐ γὰρ τὰ αὐτὰ ὑγιαίνουσι καὶ νοσοῦσι προσπίπτειν φιλεῖ, οὐδὲ ἐγρηγορόσι καὶ κοιμωνένοις, οὐδὲ ἠβῶσι καὶ γεγηρακόσι, καὶ ἑστὼς μέντοι καὶ κινούμενός τις ἑτέρας ἔλαβε φαντασίας, καὶ θαρρῶν καὶ δεδιὼς ἔμπαλιν· ἔτι μέντοι λυπούμενός τε καὶ χαίρων, καὶ φιλῶν καὶ

Sextus P. H. l. l.

τέταρτος ὁ παρὰ τὰς περιστάσεις.

100. *Θεωρεῖσθαι δ' αὐτόν φαμεν ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἢ παρὰ φύσιν, ἐν τῷ ἐγρηγορέναι ἢ καθεύδειν, παρὰ τὰς ἡλικίας, παρὰ τὸ κινεῖσθαι ἢ ἠρεμεῖν, παρὰ τὸ μισεῖν ἢ φιλεῖν, παρὰ τὸ ἐνδεεῖς εἶναι ἢ κεκορεσμένους, παρὰ τὸ μεθύειν ἢ νήφειν, παρὰ τὰς προδιαθέσεις, παρὰ τὸ θαρρεῖν ἢ δεδιέναι, παρὰ τὸ λυπεῖσθαι ἢ χαίρειν.*

τοὐναντίον μισῶν. — Καὶ τί δεῖ μακρηγοροῦντα περὶ τούτων ἐνοχλεῖν; συνελόντι γὰρ φράσαι πᾶσα ἡ σώματος καὶ ψυχῆς κατὰ φύσιν τε [αὐτὴ] καὶ παρὰ φύσιν κίνησις αἰτία τῆς περὶ τὰ φαινόμενα ἀστάτου φορᾶς γίνεται μαχόμενα καὶ ἀσύμφωνα προςβαλλούσης ὀνείρατα [1]).

Abgesehen von der hier sehr stark hervortretenden Übereinstimmung mit Sextus in der Gliederung des *τρόπος*, ist doch hervorzuheben, dass die Anordnung der einzelnen Punkte bei Philo eine weit verständigere ist, da bei Sextus das *μισεῖν ἢ φιλεῖν* einen ganz verkehrten Platz einnimmt. Dass jede der beiden Quellen ein paar Glieder der Aufzählung allein überliefert, ist unerheblich, aber besondere Aufmerksamkeit verdienen noch bei Philo die durchschossenen Worte; der Ausdruck *ἄστατος φορά* geht ja aus derselben Anschauung hervor, wie oben *μὴ ἑστῶτος τοῦ φανέντος*. Es ist ganz offenbar, der Verfasser will die heraklitische Lehre vom Fluss aller Dinge auf die Erscheinungswelt anwenden.

An diesen Ausdruck wird nun gleich der nächste *τρόπος* mit den Worten angeknüpft:

Philo p. 385, 3.	Sextus P. H. l. l.
Γίνεται δ'οὐχ ἥκιστα τὸ περὶ τὰς φαντασίας ἄστατον καὶ παρὰ τὰς θέσεις καὶ παρὰ τὰ διαστήματα καὶ παρὰ τοὺς τόπους, οἷς ἕκαστα ἐμπεριέχεται.	*πέμπτος ὁ παρὰ τὰς θέσεις καὶ τὰ διαστήματα καὶ τοὺς τόπους.*

Die Ausführung hat einige Beispiele gemeinsam (z. B. das wohl schon karneadische vom Ruder, das im Wasser gebrochen aussieht), sonst bewegt sich die Darstellung des Sextus mehr in Aufzählung einzelner, aus dem Leben gegriffener Beispiele, die Philos in der Feststellung allgemeiner Fälle oder Arten, in

[1]) Über die skeptische Auffassung der Sinneswahrnehmungen als Träume vergleiche den weiter unten besprochenen Abschnitt aus Philo de Joseph.

welchen Sinnestäuschungen durch die oben genannten Gründe veranlasst werden. Der Schlusssatz lautet bei Philo: *καὶ μυρία ἄλλα ὑπὸ τῆς φανερᾶς ὄψεως ψευδογραφεῖται, οἷς οὐκ ἄν τις εὖ φρονῶν ὡς βεβαίοις συνεπιγράψαιτο.*

Der nun bei Sextus folgende *ἕκτος τρόπος ὁ παρὰ τὰς ἐπιμιξίας* nimmt in der philonischen Darstellung einen um zwei Stellen späteren Platz ein, der siebente und achte *τρόπος* des Sextus stehen voran. Der siebente heisst bei Sextus: *ὁ παρὰ τὰς ποσότητας καὶ σκευασίας τῶν ὑποκειμένων*, bei Philo der Einleitungssatz: *Τί δ' αἱ ἐν τοῖς κατασκευαζομέναις ποσότητες.* Wieder hat Sextus eine reichere Ausführung durch Beispiele, das einzige Beispiel, welches bei Philo näher ausgeführt wird, die Wichtigkeit der Qualität im Mischungsverhältnis der Bestandteile eines Arzneimittels hat Sextus ebenfalls.

Philo l. l.

παρὰ γὰρ τὸ πλέον ἢ ἔλαττον αἵ τε βλάβαι καὶ ὠφέλειαι συνίστανται, καθάπερ ἐπὶ μυρίων ἄλλων, καὶ μάλιστα τῶν κατὰ τὴν ἰατρικὴν ἐπιστήμην ἔχει φαρμάκων. Ἡ γὰρ ἐν ταῖς συνθέσεσι ποσότης δροις καὶ κανόσι μεμέτρηται, ὧν οὔτε ἐντὸς κάμψαι, οὔτε περαιτέρω προελθεῖν ἀσφαλές. Τὸ μὲν γὰρ ἔλαττον χαλᾷ, τὸ δὲ πλεῖον ἐπιτείνει τὰς δυνάμεις. Βλαβερὸν δ' ἑκάτερον, τὸ μὲν ἀδυνατοῦν ἐνεργῆσαι δι' ἀσθένειαν, τὸ δὲ βλάψαι βιαζόμενον διὰ καρτερωτάτην ἰσχύν.

Sextus P. H. I, 133.

μαρτυρεῖ δὲ τῷ λόγῳ μάλιστα τὸ κατὰ τὰς ἰατρικὰς δυνάμεις θεωρούμενον, ἐν αἷς ἡ μὲν πρὸς ἀκρίβειαν μῖξις τῶν ἁπλῶν φαρμάκων ὠφέλιμον ποιεῖ τὸ συντεθέν, ῥοπῆς δὲ βραχυτάτης ἐνίοτε παροραθείσης οὐ μόνον οὐκ ὠφέλιμον ἀλλὰ καὶ βλαβερώτατον καὶ δηλητήριον πολλάκις· οὕτως ὁ κατὰ τὰς ποσότητας καὶ σκευασίας λόγος συγχεῖ τὴν τῶν ἐκτὸς ὑποκειμένων ὕπαρξιν.

Die Bevorzugung des ärztlichen Beispiels bei Philo ist nicht uninteressant für die Frage nach dem Zusammenhang der jüngeren Skepsis und ihrer Entstehung mit der Schule der empirischen Ärzte. Philo fügt noch eine Bemerkung hinzu, die bei Sextus fehlt und eigentlich nicht in den *τρόπος* hineinpasst, der vom *ποσόν* handelt, wohl aber an das ärztliche Beispiel sich passend anschliefst: *Λειότησί γε αὖ καὶ τραχύτησι, πυκνώσεσί τε αὖ καὶ*

πιλήσεσι καὶ τοὐναντίον μανότητι καὶ ἐξαπλώσεσι τὸν εἰς βοήθειαν καὶ βλάβην ἔλεγχον ἐναργῶς διασυνίστησιν.

Es folgt der achte *τρόπος* des Sextus, *ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι;* bei Philo p. 385, 34. *Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐκεῖνό τις ἀγνοεῖ ὅτι τῶν ὄντων σχεδὸν ἐξ αὐτοῦ καὶ καθ' αὑτὸ νενόηται τὸ παράπαν οὐδέν, τῇ δὲ πρὸς τὸ ἐναντίον παραθέσει δοκιμάζεται.* Es folgt eine lange Aufzählung von Gegensätzen erst auf physischem, dann auf ethischem Gebiete. Jeder dieser Begriffe, meint der Autor, ist uns nur durch seinen Gegensatz fassbar. *Ἐξ ἑαυτοῦ μὲν γὰρ ἕκαστον ἀκατάληπτον, ἐκ δὲ τῆς πρὸς ἕτερον συγκρίσεως γνωρίζεσθαι δοκεῖ. Τὸ δὲ μὴ ἑαυτῷ μαρτυρεῖν ἱκανόν, τῆς δὲ ἀφ' ἑτέρου χρῄζον συνηγορίας ἀβέβαιον εἰς πίστιν. ὥστε καὶ ταύτῃ τοὺς εὐχερῶς ὁμολογοῦντας ἢ ἀρνουμένους περὶ παντὸς οὕτινος <οὖν> ἐλέγχεσθαι.* Es ist hier zu beachten, dass der Verfasser aus dem Geltungsbereich der Kategorie Relation nur das Kapitel »Gegensätze« heraushebt, welches für ihn, wie wir später sehen werden, eine besondere Bedeutung hat, während Sextus diesen *τρόπος* weniger einseitig behandelt. —

Es folgt nun bei Philo der oben weggelassene sechste *τρόπος* des Sextus: *ὁ παρὰ τὰς ἐπιμιξίας.* Er führt bei beiden dieselbe Vorstellung, wenn auch in formell verschiedener Weise aus, dass nämlich unsere Sinneswerkzeuge keins der äufseren Dinge rein und unvermischt wahrnehmen, sondern in Verbindung mit oder durch Vermittelung von irgend welchen Medien, wie Licht beim Auge, Luft beim Geruch, Feuchtigkeit beim Geschmack. Bei Gelegenheit dieses *τρόπος* hat uns Philo einen energischen Ausfall seiner Vorlage gegen die feindlichen dogmatischen Philosophen erhalten: *Τούτων ἤδη τοῦτον ἐχόντων τὸν τρόπον, εὐήθειαν ἢ προπέτειαν ἢ ἀλαζονείαν ἄξιον καταγιγνώσκειν τῶν ἢ ὁμολογεῖν ἢ ἀρνεῖσθαι περὶ παντὸς οὕτινος οὖν ῥᾳδίως ὑπομενόντων.* Mit ganz denselben Worten, die vom Sprachgebrauch des Sextus durchaus abweichen (für *ὁμολογεῖν* würde er *συγκατατίθεσθαι* sagen) wurden schon einmal weiter oben die Dogmatiker gestreift.

Der neunte *τρόπος* des Sextus *ὁ παρὰ τὰς συνεχεῖς ἢ σπανίους συγκυρήσεις* fehlt bei Philo ganz, wie oben der dritte. Es erübrigt noch der zehnte *τρόπος* des Sextus, welcher, wenn

ich nicht irre, in der philonischen Darstellung deutlich in zwei *τρόποι* gespalten ist. Im ersten Teil werden die Widersprüche der *ἀγωγαί, ἔθη, νόμοι,* im zweiten die der *δογματικαὶ ὑπολήψεις* besprochen, während Sextus all dies in einen *τρόπος* vereinigt. Am Anfang des uns jetzt beschäftigenden Abschnittes deutet der Verfasser an, dass alle bisherigen *τρόποι* sich gegen die Glaubwürdigkeit der sogenannten *ἐναργῆ,* der sinnfälligen Dinge, gerichtet haben, die folgenden dagegen sich gegen die *ἄδηλα* richten sollen. Es ist jedermann bekannt, welch wichtige Rolle diese Unterscheidung bei Sextus spielt. Die Worte bei Philo lauten: *Ἐκεῖ <να> δ' ἡμᾶς οὐ παρακαλεῖ μὴ λίαν τοῖς ἀφανέσι προπιστεύειν, ἃ σχεδὸν ἀνὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἀνακέχυται, κοινὸν Ἕλλησιν ὁμοῦ καὶ βαρβάροις ἐπάγοντα τὸν ἐκ τοῦ κρίνειν ὄλισθον;* — Die Ausführung des ersten Teiles ist fast rein rhetorisch, und bietet nichts Bemerkenswertes. Ich will hier nur den Beweis führen, dass die folgende Besprechung der *διαφωνία τῶν φιλοσόφων* dem Verfasser als ein neues und selbständiges Kapitel erschien. Er sagt p. 387: *εἰ μέντοι βουληθείη τις, ὑπὸ μηδεμιᾶς ἄλλης καινοτέρας θέας ἀγόμενος, ἐνευκαιρήσας τῷ προτεθέντι κεφαλαίῳ, τὰς ἑκάστων ἀγωγὰς καὶ ἔθη καὶ νόμους ἐπιέναι — — τὸν ἅπαντα ἑαυτοῦ κατατρίψει βίον* etc. Dieser Punkt ist also ein besonderes *κεφάλαιον* und eine *καινοτέρα θέα* lockt den Verfasser hinweg und hindert ihn zu lange bei demselben zu verweilen. Hiervon abgesehen kann auch der lange Epilog, mit dem der Verfasser diesen Teil seiner Betrachtung abschliefst, keinen Zweifel aufkommen lassen, dass die Behandlung der Philosophen einen neuen *τρόπος* bilden soll.

Der Einleitungssatz dieses letzten Abschnittes ist es nun, der mehr als die übrige Abhandlung bereits die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat und welchen Bernays in seinem Aufsatze »Herennios und Longinos« behandelt. Dieser Satz zeigt bekanntlich eine so grofse stilistische Berührung mit einem Satze der Schrift »vom Erhabenen«, dass man für Philo und den unbekannten Verfasser *περὶ ὕψους* Nachahmung des gleichen Stilmusters statuieren zu dürfen glaubte. Jetzt wird es wahrscheinlicher, dass nicht Philo, sondern seine Quelle denselben Schriftsteller wie Pseudo-Longinos benutzte.

Wenn nun hier der *ὄχλος*, die ungebildete Masse, *ὁ τὸν νοῦν ἐάσας ἀγύμναστον*, den Philosophen gegenübergestellt wird, und nachgewiesen werden soll, dass diese trotz ihrer Prätentionen eben so wenig wie jene zu einmütigen unbestrittenen Ergebnissen gelangen können, so klingt darin wieder die Bemerkung über die *παιδεία* aus der Einleitung an. Auch hierin bestätigt sich also deren Zugehörigkeit zu dem ganzen Abschnitt. Als Probleme, über deren Lösung die Philosophen nicht einig werden können, werden dann im einzelnen folgende erwähnt: *οἱ ἄπειρον τὸ πᾶν εἰςηγούμενοι τοῖς πεπερασμένην εἶναι λέγουσι* (jene Ansicht ist die demokritisch-epikureische, nach welcher das Weltall aus *ἄπειροι κόσμοι*, aus unendlich vielen begrenzten Einzel-Welten besteht, diese die stoische, nach welcher nur eine begrenzte Welt besteht: *τοῦτον δὲ ἕνα μόνον εἶναί φασι καὶ πεπερασμένον* Ar. Did. fr. 29 Diels) *οἱ τὸν κόσμον ἀγέννητον τοῖς γενητὸν ἀποφαινομένοις* (erstere sind die Peripatetiker, letztere Stoiker und Epikureer) *οἱ χωρὶς ἐπιστάτου καὶ ἡγεμόνος, ἀλόγου καὶ ἀπαυτοματιζούσης ἐξάψαντες φορᾶς* (scil. *τὸ πᾶν*) *τοῖς ὑπολαμβάνουσι πρόνοιαν καὶ ἐπιμέλειαν ὅλου καὶ τῶν μερῶν θαυμαστήν τινα εἶναι, ἡνιοχοῦντος καὶ κυβερνῶντος ἀπταίστως καὶ σωτηρίως θεοῦ* (Epikureer, Stoiker). Es folgt dann eine kurze Wiedergabe der stoischen und eine ziemlich ausführliche der peripatetischen Ansicht über das Gute: *Τῶν μὲν ἀγαθὸν εἶναι νομιζόντων μόνον τὸ καλὸν καὶ θησαυριζομένων αὐτὸ ἐν ψυχῇ* (stoisch) *τῶν δὲ πρὸς πλείω κατακερματιζόντων καὶ ἄχρι σώματος καὶ τῶν ἐκτὸς ἀποτεινόντων* (dies ist bekanntlich die peripatetische Dreiteilung der *ἀγαθά*). *Οὗτοι λέγουσι, τὰς μὲν τυχηρὰς εὐπραγίας δορυφόρους εἶναι σώματος, ὑγιείαν δὲ καὶ ἰσχὺν καὶ τὸ ὁλόκληρον καὶ τὴν ἀκρίβειαν τῶν αἰσθητηρίων καὶ ὅσα ὁμοιότροπα, τῆς βασιλίδος ψυχῆς. Τρισὶ γὰρ τῆς ἀγαθοῦ φύσεως κεχρημένης τάξεσι, τὴν μὲν τρίτην καὶ ἐξωτάτην δευτέρας καὶ ὑπεικούσης πρόμαχον εἶναι, τὴν δὲ δευτέραν τῆς πρώτης μέγα πρόβλημα καὶ φυλακτήριον γεγενῆσθαι.* Der in diesen Zeilen durchgeführte Vergleich, welcher das gegenseitige Verhältnis der drei Güterklassen in der peripatetischen Lehre treffend ausdrückt, ist, soviel ich sehe, sonst nirgends überliefert [1]). Dann werden endlich die Kapitel

[1]) Möglicherweise stammt er von Antiochus, was, wie sich weiter unten

περὶ βίων und *περὶ τέλους* als vielumstritten erwähnt, und damit ist die ganze Behandlung der *τρόποι* zu ihrem Ende gelangt.

Es folgt nun ein von Philo herrührender, auf seine allegorische Ausdeutung der gerade behandelten Genesisstelle bezüglicher Satz, der uns nur insoweit interessiert, als das Subjekt der folgenden Sätze, nämlich *ὁ νοῦς*, aus demselben ergänzt werden muss [1]). Diese folgenden Sätze sind nämlich offenbar noch aus der Vorlage entlehnt. Sie ziehen das Resultat der ganzen langen Beweisreihe und entstammen also wohl dem zusammenfassenden Schlussabschnitt jener skeptischen Abhandlung. Als Subjekt ist, wie gesagt, bei Philo aus dem eingeschobenen Satze *ὁ νοῦς* zu ergänzen, in der Quelle wird wohl schlechtweg *ὁ ἄνθρωπος* Subjekt gewesen sein, da nicht nur von der *νόησις*, sondern allgemein von jeder Erkenntnis die Rede ist. Diese Sätze lauten: [*Οὔτε γὰρ ὕπνον οὔτε ἐγρήγορσιν*] *οὔτε σχέσιν οὔτε κίνησιν ἔοικε σαφῶς καὶ παγίως καταλαμβάνειν ἀλλὰ καὶ ὁπότε ἄριστα βεβουλεῦσθαι δοκεῖ, τότε μάλιστα ἀβουλότατος ὢν εὑρίσκεται, τῶν πραγμάτων μὴ ὅμοιον τοῖς προσδοκηθεῖσι λαβόντων τὸ τέλος καὶ ὁπότε συνεπιγράφεσθαί τισιν ὡς ἀληθέσιν ἔδοξε τὴν ἐπ' εὐχερείᾳ καρποῦται κατάγνωσιν, ἀπίστων καὶ ἀβεβαίων, οἷς πρότερον ὡς βεβαιοτάτοις ἐπίστευε φαινομένων. Ὥστε εἰς τὰ ἐναντία ὢν ὑπετόπησέ τις εἰωθότων περίστασθαι τῶν πραγμάτων ἀσφαλέστατον τὸ ἐπέχειν εἶναι.* Die ersten Worte habe ich eingeklammert, weil sie mir Philo, seiner Allegorie zu Liebe, hinzugefügt zu haben scheint. Es ist nämlich in seiner Genesisstelle von Zubettgehen und Aufstehen die Rede [2]). Im folgenden tritt uns dann wieder die schon mehrfach vorgekommene Unterscheidung des *βουλεύεσθαι* (d. i. *αἱρεῖσθαι* und *φεύγειν*) und *συνεπιγράφεσθαι* (d. i.

zeigen wird, besondere Berücksichtigung desselben seitens der Quelle Philos motivieren würde. Doch wer kann sagen, wieviel in dieser Aufzählung von Unterscheidungslehren Philos Zusatz ist? Die sprachliche Form enthält Ausdrücke, die ihm eigentümlich sind, z. B. *θησαυρίζεσθαι* wird öfter bei Besprechung dieser stoischen Lehre genau so angewandt.

[1]) Lot ist, wie schon oben erwähnt, der *νοῦς*, seine Töchter *βουλή* und *συναίνεσις*.

[2]) Doch ist es auch möglich, dass gerade die Erwähnung von *ὕπνος* und *ἐγρήγορσις* in der Quelle Philo zur Einschaltung seiner Zwischenbemerkung veranlasst.

συγκατατίθεσθαι) entgegen. Was wir in einem Augenblick wählen (als αἱρετόν betrachten) erweist sich in einem anderen als φευκτόν, was wir in einem Augenblick und auf eine Wahrnehmung und Überlegung hin als wahr unterschreiben, das beweist sich in einem anderen Augenblick durch eine andere Wahrnehmung oder Überlegung als unwahr. So zieht sich wer dem ἅπαξ φανέν als einem Festen und Sichgleichbleibenden traut den doppelten Vorwurf eines ἀβουλότατος auf praktischem, eines εὐχερής auf theoretischem Gebiete zu. Am merkwürdigsten ist dieser Gedanke in dem letzten Satze zugespitzt. In das Gegenteil, heisst es, von dem, was man erwartet, d. h. von der zuerst percipierten φαντασία pflegen die Dinge umzuschlagen. Ich kann nicht finden, dass sonst ein Skeptiker die Lehre von der Unzuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis nach dieser Richtung zugespitzt hätte. Wieder fühlt man sich an den Heraklitismus, an die Lehre von der Coexistenz und von der Ablösung der Gegensätze [1]) erinnert, nur dass, was Heraklit als die Natur der Dinge ansieht, hier auf die φαινόμενα, auf die Erscheinungswelt übertragen ist. Die Erscheinung steht keinen Augenblick stille, sie macht in jedem Augenblick mannigfache und vielgestaltige Wandlungen durch, sie befindet sich in einem rastlosen Zuge (ἄστατος φορά), wenn man sie eben als etwas Festes aufgefasst zu haben glaubt, schlägt sie in ihren Gegensatz um. Das sind die Aussagen unseres Schriftstellers über die Erscheinungswelt, die sich als kurze Bemerkungen zwischen die schematische Entwickelung der τρόποι eingestreut finden.

Wenn wir Reihenfolge und Zahl der philonischen τρόποι mit denen des Sextus vergleichen, so ergiebt sich, dass zwei (der dritte und sechste) von denen des Sextus ganz fehlen, dafür aber der zehnte des Sextus in zwei gespalten ist. So ergiebt sich als Gesamtzahl für die philonische Darstellung neun (oder wenn wir in dem oben als zweifelhaft bezeichneten Falle den zweiten und vierten τρόπος für einen rechnen wollten, acht). Die Reihen-

---

[1]) Ich entlehne diese Ausdrucksweise für die betreffenden Lehren Heraklits dem kürzlich erschienenen Schriftchen von Gomperz, „Zu Heraklits Lehre und den Überresten seines Werkes".

folge ist im ganzen dieselbe, nur dass ein τρόπος seinen Platz um zwei Stellen geändert hat. Die Ordnung ist die, dass die ersten drei τρόποι die im erkennenden Subjekt (in den κρίνοντα) liegenden Unterschiede ins Auge fassen. Denn Unterschiede der φαντασίαι ergeben sich 1) aus dem γένος des erkennenden Subjekts (erster τρόπος) 2) aus dem εἶδος des erkennenden Subjekts (zweiter τρόπος) 3) aus dem πῶς ἔχειν des erkennenden Subjekts. Dass in dem ersten τρόπος auch der κρινόμενα Erwähnung geschieht, haben wir bereits oben als eine Durchbrechung der regelmäfsigen Gedankenfolge bezeichnet. Die nächsten vier τρόποι beziehen sich auf die Unterschiede der φαντασίαι, die sich aus den κρινόμενα ergeben, und zwar 1) aus ihrem Ort (θέσις, διάστημα, τόπος; vierter τρόπος) 2) aus ihrer Quantität (fünfter τρόπος) 3) aus ihrer Relation (τὸ πρός τι; sechster τρόπος) 4) aus ihrem Verbundensein in der Wahrnehmung mit andersartigen Stoffen oder Medien (ἐπιμιξίαι; siebenter τρόπος). Es ist klar, dass der letztgenannte τρόπος, der ja bei Sextus anders gestellt ist, sich an den τρόπος παρὰ τὸ πρός τι passend anschliefst [1]). Diese ersten sieben τρόποι der philonischen Darstellung beziehen sich auf die sogenannten ἐναργῆ, die noch übrigen zwei auf die ἄδηλα. Die Unerkennbarkeit der ἄδηλα wird gefolgert 1) aus der διαφωνία der συνήθεια (ἀγωγαί, ἔθη, νόμοι; achter τρόπος) 2) aus der διαφωνία der δογματικαὶ ὑπολήψεις [2]) (neunter τρόπος).

Nachdem wir den Inhalt der skeptischen Abhandlung bei Philo analysiert und mit dem parallelen Abschnitt bei Sextus verglichen haben, wenden wir uns zu der Frage nach ihrem

[1]) Denn der Schlusssatz des letzeren τὸ δὲ μὴ ἑαυτῷ μαρτυρεῖν ἱκανόν, τῆς δ'ἀφ' ἑτέρου χρῄζον συνηγορίας, ἀβέβαιον εἰς πίστιν passt gleich gut auf beide τρόποι.

[2]) Abgesehen von der noch näher zu besprechenden Anschauung vom Fluss der Erscheinungen und vom Umschlagen der Gegensätze betrachte ich als charakteristisches Moment der besprochenen Darstellung: Die Hervorhebung des engen Zusammenhanges der Vorstellungen und der Willensbewegungen und die Ausdehnung der Skepsis auf die letzteren. Dieser Zug verleiht der Skepsis unseres Autors einen pessimistischen Zug, welcher in der des Sextus durchaus fehlt. Noch mehr tritt dieser Pessimismus in dem unten zu besprechenden skeptischen Abschnitt der Schrift de Joseph hervor.

Ursprung. Da ist zunächst die einfache Thatsache ins Auge zu fassen, dass unsere Abhandlung die *τρόποι*, in einer von Sextus sehr wenig abweichenden Form, enthält. Diese *τρόποι* gelten aber allgemein, und, wie ich glaube, mit Recht für eine Neuerung des Aenesidemus. Denn erstens ist keine Spur vorhanden, dass der ältere Pyrrhonismus oder die skeptischen Richtungen der Akademie unter Arkesilaus oder Karneades dieselben gekannt hätten, ein Umstand, der bei dem immerhin reichlichen Stoffe, der uns für Karneades zu Gebote steht, ziemlich viel Beweiskraft hat, ferner werden sie von Sextus, dem wir doch wohl in diesem Punkte Glauben schenken dürfen, ausdrücklich auf Aenesidemus zurückgeführt adv. logicos I 345 p. 265 Bk. *ψεύδονταί τε ἐν πολλοῖς αἱ αἰσθήσεις καὶ διαφωνοῦσιν ἀλλήλαις, καθάπερ ἐδείξαμεν τοὺς παρὰ τῷ Αἰνησιδήμῳ δέκα τρόπους ἐπιόντες*, womit er sich deutlich auf seine eigene Darstellung im ersten Buch der Hypotypose hezieht. Einen weiteren Stützpunkt gewinnt die Rückführung der *τρόποι* auf Aenesidem durch die Thatsache, dass dieser Philosoph noch andere *τρόποι* aufgestellt hatte. Sextus P. H. I 180 p. 40 Bk. *καὶ δὴ Αἰνησίδημος ὀκτὼ τρόπους παραδίδωσι καθ'οὓς οἴεται πᾶσαν δογματικὴν αἰτιολογίαν ὡς μοχθηρὰν ἐλέγχων ἀποφήνασθαι* etc., wodurch sich die Vorliebe des Aenesidemus für eine derartige schematische Bearbeitung der skeptischen Argumente bestätigt.

Und war es nicht ganz natürlich, dass, nachdem die karneadeische Schule in der Bestreitung der einzelnen dogmatischen Philosopheme ihre Stärke gesucht, dieses Princip aber als unzureichend für eine feste Schultradition und Schulentwickelung sich erwiesen hatte, eine spätere Generation den Plan fasste, den Skeptizismus in sich systematisch abzuschliefsen. Als Träger dieses Gedankens, der in der weiteren Entwickelung dazu geführt hat, die skeptische Schule zur bestbegründeten und konsequentesten des Altertums zu machen, gilt mir Aenesidemos. Die achtunggebietende Wissenschaftlichkeit, aber auch grofsenteils die schreckliche Öde und Langweiligkeit der jüngeren Skepsis wäre also auf ihn zurückzuführen.

Ein weiteres Zeugnis für das Herrühren der *τρόποι* von Aenesidemos hat uns Aristokles bei Eusebios Praep. evang. XIV,

18, 11 aufbewahrt in den Worten: *ὁπόταν γε μὴν Αἰνησίδημος ἐν τῇ ὑποτυπώσει τοὺς ἐννέα διεξίῃ τρόπους (κατὰ τοσούτους γὰρ ἀποφαίνειν ἄδηλα τὰ πράγματα πεπείραται)* etc., nur dass hier die Zahl der *τρόποι* auf neun angegeben wird. Wir haben also widersprechende Zeugnisse über die Zahl der *τρόποι* bei Aenesidemos. Es fragt sich, welchem mehr zu trauen ist, dem des Sextus, welcher von seinen eigenen *τρόποι* spricht und sie nebenbei als von Aenesidem herrührend bezeichnet, oder dem des Aristokles, dessen Angabe sich ausdrücklich auf Aenesidem selbst bezieht [1]). Ich meine, es ist leicht erklärlich, wie Sextus zu einer unrichtigen Angabe kommen konnte. Dass Aenesidem der Schöpfer der *τρόποι* war, das was ihm geläufig; er kannte aber diese *τρόποι* nur in der Form, wie sie die Entwickelung der Skepsis in den beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderten in vermehrter und verbesserter Gestalt herausgestellt hatte. Das wird man in allen Philosophenschulen wiederfinden, dass die Nachfahren ihre entwickelteren Lehren ohne weiteres auf den grofsen Namen des Stifters zurückführen. Man braucht ja nur an die Aristotelica eines Arius Didymus zu erinnern. Die weniger runde, die von dem Brauche der späteren Zeit abweichendere Zahl hat offenbar an und für sich mehr Glaubwürdigkeit. Hatte aber Aenesidemos wirklich, wie Aristokles berichtet, neun *τρόποι*, so fällt die Übereinstimmung mit dem philonischen Abschnitt in die Augen, welcher die gleiche Anzahl aufweist.

Um nun diese an sich noch ziemlich schwachen Indicien durch weitere Beweise zu verstärken, müssen wir die schwierige Frage nach Aenesidems Lebenszeit ins Auge fassen. Dass mit der chronologischen Angabe des Aristokles nichts anzufangen ist, welcher selbst dem zweiten Jahrhundert angehörig *ἐχθὲς καὶ πρώην* den Aenesidem seine Schule gründen lässt, darüber sind alle Gelehrten einig. Es kommt ja dem Aristokles nur darauf an, die skeptische Schule auch nach der Seite des Erfolges als möglichst verächtlich darzustellen. Man hat sich nie um diese

[1]) Natorps Meinung, welcher den Nachrichten des Aristokles jede Zuverlässigkeit abspricht, scheint mir nicht ausreichend begründet zu sein, wenngleich die gehässige Absicht dieses Schriftstellers unverkennbar ist.

Schule gekümmert, fast als ob sie gar nicht existierte, und erst neuerdings hat ein gewisser Aenesidemos sie wieder obenauf zu bringen versucht. Wie Zeller treffend bemerkt, kann dieses *ἐχθὲς καὶ πρώην*, ebensogut wie die 170 Jahre zwischen Aristokles und dem Beginn unserer Zeitrechnung, auch noch ein halbes Jahrhundert mehr in sich befassen. Ein anderer Weg, Aenesidems Zeit zu bestimmen, schien sich durch die bei Diogenes erhaltenen Angaben über die skeptischen Schulhäupter von Aenesidem bis zu Sextus und Saturninus darzubieten. Ausgehend nämlich von der mutmafslichen Lebenszeit des Sextus versuchte man, unter Zugrundelegung einer Durchschnittszahl für die Schulführungsdauer der einzelnen Philosophen, die Dauer des ganzen Zeitraums zu berechnen und so durch Subtraktion Aenesidems Lebenszeit zu finden. Da aber die Bestimmung von Sextus Lebenszeit selbst wieder auf Kombination beruht und ferner aufserordentlich lange Schulführungen vorkommen, kann auch diese Methode zu keinem sicheren Ergebnis führen.

Festeren Anhalt bieten ein paar Bemerkungen des Excerptes aus Aenesidems *Πυῤῥώνειοι λόγοι* in Photius Bibliothek cod. 212. Erstens die Notiz über die Widmung des Buches: *γράφει δὲ τοὺς λόγους Αἰνησίδημος προσφωνῶν αὐτοὺς τῶν ἐξ Ἀκαδημίας τινὶ συναιρεσιώτῃ Λευκίῳ Τοβέρωνι, γένος μὲν Ῥωμαίῳ, δόξῃ δὲ λαμπρῷ ἐκ προγόνων καὶ πολιτικὰς ἀρχὰς οὐ τὰς τυχούσας μετιόντι.* Aus diesen Worten lernen wir, dass Aenesidem ursprünglich Akademiker war. Denn er hatte in der Vorrede seines Buches den römischen Vornehmen, dem er es widmete, L. Tubero, als seinen Schulgenossen aus der Akademie bezeichnet. Er war, wie aus dem Excerpt des Photius weiter hervorgeht, der Akademie überdrüssig geworden und suchte im ersten Buche seiner Schrift auch den vornehmen Gönner zum Abfall von der Akademie zu bewegen. Da die Identität dieses Tubero mit dem Altersgenossen Ciceros, welche Diels behauptet, Zeller dagegen in Zweifel zieht, vorläufig als problematisch anzusehen ist, wollen wir uns genauer ansehen, welcher akademische Standpunkt es ist, den Aenesidem verlassen hat und zu widerlegen sich bemüht. Zeller glaubt in demselben den Standpunkt des Antiochus zu erkennen. Ich

halte diese Auffassung aus folgenden Gründen für unzutreffend[1]). Aenesidem bemüht sich, den Unterschied der pyrrhonischen und der akademischen Richtung klar zu legen (*ἐν μὲν οὖν τῷ πρώτῳ λόγῳ διαφορὰν τῶν τε Πυῤῥωνίων καὶ τῶν Ἀκαδημαϊκῶν εἰςάγων* etc.). Das setzt voraus, dass dieser Unterschied nicht ein an und für sich in die Augen springender ist, mit anderen Worten, dass die Akademie, die Aenesidem meint, selbst eine skeptische Philosophie sein will. Dies trifft aber auf die Richtung des Antiochus nicht zu, der in keinem Sinne die skeptische Tradition der Akademie fortgesetzt, sondern im Gegenteil einen grofsen Teil seiner Untersuchungen gerade der Widerlegung der skeptischen Argumente gewidmet hat. Die Philosophie des Antiochus ist ihrem Grundcharakter nach ein dogmatischer Eklektizismus. Ihn konnte der Pyrrhoneer wohl hassen und bekämpfen, nicht aber ihn als Folie benutzen, um im Gegensatze gegen sie das Eigentümliche seiner eigenen Skepsis zu entwickeln. Die Behauptung, welche Aen. zu beweisen bemüht ist, dass die betreffenden Akademiker Dogmatiker seien, musste neu, musste den Akademikern selbst unwillkommen sein. Wenn dann ferner Aenesidem an den Akademikern als Hauptärgernis hervorhebt, dass sie *καὶ Στωικαῖς ἐνίοτε συμφέρονται δόξαις καὶ εἰ χρὴ τἀληθὲς εἰπεῖν, Στωικοὶ φαίνονται μαχόμενοι Στωϊκοῖς,* so erinnert uns zwar diese Hervorhebung stoischer Bestandteile in der Lehre der betreffenden Philosophen zunächst an Antiochus, von dem es bekannt ist, wie viele stoische Lehren er in sein eklektisches System aufgenommen hat. Aber bei näherem Zusehen erweist sich auch hier, dass nicht Antiochus gemeint sein kann. Denn nirgends berichten unsere Quellen von einer Polemik dieses Philosophen gegen die Stoa. Vielmehr war Antiochus bekanntlich überzeugt, dass die Abweichung der Stoa von der platonisch-aristotelischen Philosophie in den Worten, nicht in dem wesentlichen Gehalt der Lehre liege.

Zu diesen negativen Momenten gesellt sich ein positives

[1]) Erst nach dem Niederschreiben sehe ich, wie nahe ich mich in der folgenden Auseinandersetzung mit Hirzel berühre (Unters. zu Cic. philos. Schriften Bd. III). Die Übereinstimmung ist derart, dass sie jeden Unbefangenen von der Richtigkeit der vorgetragenen Ansicht überzeugen muss.

durch die Worte: *πολλὰ βεβαίως ὁρίζουσι, διαμφισβητεῖν δέ φασι περὶ μόνης τῆς καταληπτικῆς φαντασίας.* Diesen Standpunkt kennen wir ganz genau. Es ist der des Philo von Larisa, des Lehrers des Antiochus. Vgl. Sextus P. H. I 235 *οἱ δὲ περὶ Φίλωνά φασιν, ὅσον μὲν ἐπὶ τῷ Στωικῷ κριτηρίῳ, τουτέστι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ, ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πράγματα, ὅσον δὲ ἐπὶ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων αὐτῶν καταληπτά.* Wir dürfen mit Sicherheit behaupten, dass der Schüler diese Position des Lehrers aufgegeben hat. Da das eine allgemein anerkannte Thatsache ist, darf ich mir und dem Leser den speziellen Nachweis ersparen. Diesem Standpunkt, welcher auf der Zwischenstufe zwischen Skepsis und Dogmatismus stehen bleibt, gilt auch die weitere Polemik Aenesidems. Ihre Inkonsequenz wird treffend widerlegt mit Gründen, die Zellers Beurteilung von Philos Standpunkt ähnlich sehen, wie ein Ei dem anderen. Ja, noch ein anderes Schlagwort der philonischen Philosophie, die *ἐνάργεια*, klingt an in dem Satze: *εἰ δ' ἐναργῶς κατ' αἴσθησιν ἢ κατὰ νόησιν καταλαμβάνεται, καταληπτὸν ἕκαστον φατέον.* Also Philo war es, dessen Richtung Aenesidem als Jüngling angehört hatte, von der er als reiferer Mann sich lossagte. Da nun aller Wahrscheinlichkeit nach die Richtung Philos ihn selbst nicht lange überlebt hat, wie es bei einem Standpunkt voll augenfälliger Halbheit und Inkonsequenz nicht anders sein konnte, da offenbar bald nach Philos Tode die Richtung des Antiochus die in akademischen Kreisen allgemein herrschende wurde, dürfen wir die Jünglingsjahre Aenesidems nicht weit von der Lehrzeit Philos wegrücken. Es ist sogar sehr wahrscheinlich, dass er Philo persönlich gehört hat, da uns von einer schulmäfsigen Fortdauer des philonischen Standpunkts ganz und gar nichts überliefert ist. Einen Schüler des Philo, Heraklitus aus Tyrus [1]), kennen wir aus Ciceros Academica II, 4. 11. Er ist schon seit längerer Zeit in Alexandria wohnhaft, als Antiochus, in Begleitung des Lucullus, während des ersten mithridatischen Krieges eben-

[1]) Wie Pappenheim dazu kommt, diesen Heraklitus in Widerspruch mit der Überlieferung zum Pyrrhoneer zu machen und mit dem bei Diogenes erwähnten skeptischen Schulhaupt Heraklides zu identifizieren, ist mir unverständlich. Diese Identifikation scheint mir jeder Begründung zu entbehren.

falls dorthin kommt. Zwischen Heraklit und Antiochus finden viele freundschaftliche Disputationen statt, in welchen Heraklit den immerhin noch skeptischen Standpunkt seines Lehrers Philo gegenüber der Polemik des Antiochus aufrecht zu erhalten sucht. Es ist nur eine Möglichkeit und nicht mehr, dass der junge Aenesidem, dessen Lehrthätigkeit nach Aristokles Zeugnis ebenfalls Alexandria zu ihrem Schauplatz hatte, durch ihn mit der Lehre der philonischen Akademie bekannt geworden war. Gerade der bedeutende Erfolg der Polemik, welche Antiochus gegen die skeptische Richtung der Akademie eröffnet hatte, muss der Anlass gewesen sein, welcher unsern Philosophen bestimmte, durch Erneuerung des echten Pyrrhonismus der Skepsis neue Kräfte zum Kampf gegen die dogmatische Philosophie zu verleihen. Darum bedauert er in dem Photiusexcerpt die Inkonsequenz des akademischen Standpunkts, welche die Skepsis in Misskredit gebracht hat. Darum hebt er so energisch im Gegensatz zu derselben die unnahbare Konsequenz des pyrrhonischen Standpunktes hervor. Wer die Polemik des Antiochus in Ciceros Acad. II, 6 gegen die Inkonsequenz des Philo mit der des Aenesidem gegen denselben Philosophen vergleicht, kann sich der Wahrnehmung nicht verschliefsen, dass beide eigentlich dieselben Gründe vortragen. Ich denke, das ist ein Indicium, dass beide mit ihren Lehren derselben Zeit angehören, der Zeit nämlich, welche mit der akademischen Skepsis, die sich in Philo nicht mehr würdig darzustellen wusste, völlig brach, um sich dem Eklektizismus in die Arme zu werfen. Zwei neue Schöfslinge trieb der alte morsche Baum, dessen Wurzeln bis in die goldene Zeit der griechischen Literatur reichten.

Dieser Zusammenhang, den ich nachgewiesen zu haben glaube, verwehrt uns — das ist die erste Folgerung — Aenesidems Lehrthätigkeit bis in die augusteische Zeit hinabzurücken, wozu Zeller geneigt ist. Die Akademiker dieser Zeit haben sich, soweit wir dies zu erkennen im stande sind, durchaus in der eklektischen Richtung des Antiochus weiterbewegt. Auf sie finden die meisten der charakteristischen Aussagen Aenesidems keine Anwendung. Aenesidem muss einer Zeit angehören, in welcher der Streit des Philo und Antiochus noch eine brennende

Frage war und für die philosophisch interessierten Kreise im Mittelpunkte des Interesses stand. Das kann jedenfalls nicht lange nach der Zeit sein, in welcher Ciceros philosophische Schriften geschrieben wurden. Was man in augusteischer Zeit unter einem Akademiker verstand, das zeigt am besten der sogenannte Akademiker Eudoros. Dass ein solcher Eklektiker sich damals Akademiker nannte beweist, dass die Gleichung *Ἀκαδημαϊκός = σκεπτικός (ζητητικός)* damals aus dem Bewusstsein der philosophischen Kreise geschwunden war[1]). Aenesidems Polemik gegen den philonischen Standpunkt wäre in dieser Zeit ein Fechten gegen Windmühlen gewesen. Ganz anders stand die Sache 50 Jahre früher, wo die Richtung des Antiochus noch mit der des Philo um die Herrschaft kämpfte. Bei eingehender Vergleichung des Photiusexcerptes mit den hergehörigen Schriften Ciceros ergiebt sich noch manche Berührung, die auf gleichzeitige Entstehung hinweist.

Nachdem wir diese Grundlage für die Zeitbestimmung gewonnen haben, dürfen wir mit gröfserem Vertrauen zu unserer anfänglichen Vermutung zurückkehren, dass jener L. Tubero von dem Freunde Ciceros nicht verschieden sei. In der That kann man sich kaum einen passenderen Adressaten für die Schrift Aenesidems denken, als diesen Mann, von welchem Cicero sagt, er sei mit ihm durch Gemeinsamkeit der Studien verbunden (pro Ligario cp. VIII. 21. *Domi una eruditi, militiae contubernales, post affines, in omni denique vita familiares: magnum etiam vinculum, quod iisdem semper studiis usi sumus).* Ist es also nicht näherliegend, ihn mit Aenesidems Gönner zu identifizieren, als mit Zeller in dem letzteren einen sonst unbekannten Enkel jenes zu vermuten?

Kehren wir zu Philo Judaeus zurück. Es ist unzweifelhaft, dass, wenn Aenesidem ein Zeitgenosse Ciceros war, seine Berücksichtigung durch Philo nichts Auffallendes hat. Wohl aber müssten wir, wenn Aenesidem erst der augusteischen Zeit ange-

---

[1]) Es ist mir dabei wohl bekannt, dass *Ἀκαδημαϊκός* später seine frühere Bedeutung zurückerhält, wie denn z. B. Epiktet zwischen pyrrhonisch und akademisch keinen Unterschied zu kennen scheint.

hörte, seine Benutzung bei Philo unwahrscheinlich finden. Es ist nicht denkbar, dass der Jude eine erst kürzlich aufgetretene und noch zu keiner Geltung gelangte Richtung berücksichtigt. Wäre Aenesidem noch unmittelbarer Zeitgenosse des Juden Philo, so würde ich geneigt sein, lieber die Ausbildung der τρόποι einem Vorgänger Aenesidems zuzuschreiben. Da aber im Gegenteil alles dafür spricht, dass Aenesidem zwei Generationen früher lebte, also seine Schule in Alexandria bereits eine Bedeutung erlangt haben konnte, welche die Aufmerksamkeit des Juden auf sich zog, scheint mir die Annahme um so gesicherter: dass der Pyrrhonismus der skeptischen Abhandlung bei Philo der des Aenesidemus ist. Wenn Cicero behauptet, dass zu seiner Zeit eine pyrrhonische Schule nicht existiere [1]), so dürfen wir daraus nicht dass spätere Auftreten Aenesidems folgern. Zugegeben, dass Cicero von der seinem Tubero gewidmeten Schrift Kunde haben musste, was mir keineswegs selbstverständlich scheint, jedenfalls konnte ihm das Auftreten Aenesidems erst dann als eine wirkliche Erneuerung der altskeptischen Tradition erscheinen, wenn dieselbe zu einer Schulbildung geführt hatte. Zudem wäre es ja, wie auch Zeller zugiebt, immerhin möglich, dass die dem Tubero gewidmeten λόγοι Πυῤῥώνειοι Aenesidems erst nach den Büchern *de finibus*, also nach dem Jahre 45 erschienen. Endlich darf man, wie mir scheint, auf eine derartige negative Angabe Ciceros überhaupt nicht zu grofsen Wert legen. Wer weiss, ob dieselbe nicht einer griechischen Vorlage entlehnt wurde, in der sie sich auf eine frühere Zeit bezog und für diese vollkommen zutreffend war. Wir dürfen doch nicht annehmen, dass Cicero die griechische Literatur über die ihn interessierenden philosophischen Fragen mit Konsequenz verfolgte und also notwendig von jeder neuen Erscheinung Kenntnis nahm. Es ist also Ciceros Unkenntnis kein ausreichender Beweis für ein späteres Auftreten Aenesidems. Wohl aber dürfen wir aus derselben folgern, was auch an und für sich wahrscheinlich ist, dass Aenesidem zunächst keinen grofsen Erfolg hatte. Noch Seneca weiss nichts von einer Erneuerung der pyrrhonischen Schule (nat. quaest VII, 32, 2

[1]) de Finibus II, 11, 35; V, 8, 23.

quis est qui tradat praecepta Pyrrhonis?) Mit ihrer energischen Bestreitung des allgemein verbreiteten Eklektizismus hat dieselbe zunächst im Verborgenen geblüht. Dass gerade Philo uns den ersten Bericht über dieselbe darbietet, erklärt sich aus der Thatsache, dass beide in Alexandria leben.

Das Endresultat dieser ganzen chronologischen Erwägungen ist also die Bestätigung unserer aus anderen Indicien abgeleiteten Vermutung: dass Philo nur den Aenesidemus vor Augen haben konnte. Der neuakademischen Skepsis eines Karneades, Klitomachus, Philo ist der mehrfach besprochene Schematismus fremd. Dass aber die Darstellung der *τρόποι* zwischen Aenesidem und Philo Judaeus bereits wesentliche Veränderungen erfahren haben sollte, ist deshalb unwahrscheinlich, weil selbst die Abweichungen des Sextus von der Darstellung bei Philo sehr geringfügige sind. Wir sind also jedenfalls berechtigt, die philonische Abhandlung als die ursprünglichste Form der *τρόποι* anzusehen, die, wenn sie nicht unmittelbar aus der Hypotypose Aenesidems geschöpft ist, doch sicherlich seine Lehre treuer wiedergiebt als Sextus.

Die vollste Evidenz scheint mir aber die vorgetragene Hypothese erst zu gewinnen durch das Hervortreten jener eigentümlichen Anschauung vom ruhelosen Fluss der Erscheinung und von der Coexistenz und Abwechselung der Gegensätze, auf welche wir oben aufmerksam machten und in welcher eine Beziehung zum Heraklitismus nicht zu verkennen ist. Bekanntlich hatte Aenesidem seine Skepsis als die *ὁδὸς πρὸς Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν* bezeichnet. Die Stelle bei Sextus P. H. I 210 lautet: *οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον ἔλεγον ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν, διότι προηγεῖται τοῦ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπόρχειν τὸ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι, καὶ οἱ μὲν σκεπτικοὶ φαίνεσθαι λέγουσι τὰ ἐναντία περὶ τὸ αὐτό, οἱ δὲ Ἡρακλείτειοι ἀπὸ τούτου καὶ ἐπὶ τὸ ὑπάρχειν αὐτὰ μετέρχονται.* Ich kann nicht umhin, Natorp [1]) vollkommen

[1]) Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems. Man verzeihe mir, wenn ich, um die ohnehin breite Darstellung nicht noch mehr anzuschwellen, von einer Auseinandersetzung mit der abweichenden Auffassung Natorps betreffend des Heraklitismus Aenesidems ganz absehe. Der Kenner wird ohnehin mit

Recht zu geben, wenn er die Versuche, diese unbequeme Stelle als unglaubwürdig und auf Missverständnis beruhend hinwegzuräumen, verwirft. Die Zeller'sche Hypothese, dass ein älterer Skeptiker Aenesidems bloſses Referat über Heraklit fälschlich als beistimmende Aneignung der heraklitischen Gedanken aufgefasst und dadurch den Sextus irre geführt habe, mag zur Erklärung der übrigen Sextusstellen ausreichen, in denen Aenesidem in Verbindung mit Heraklit erwähnt wird; unsere Stelle kann auf diese Weise nicht eliminiert werden. Dieselbe macht den Eindruck groſser Ursprünglichkeit, schon deswegen, weil eine treffende Begründung der Behauptung folgt. Dass Aenesidem den Ausdruck σκεπτικός nicht in diesem Sinne gebraucht haben würde, ändert daran nicht viel. Unmöglich können wir glauben, dass Sextus gerade über einen Differenzpunkt zwischen seiner Lehre und der des sonst verehrten und gepriesenen Stifters der jüngeren Skepsis sich in oberflächlicher Weise orientiert haben sollte. Der ältere Skeptiker, dem Sextus folgte, war doch wohl schwerlich ein obskurer Scribent, der nicht einmal imstande war, ein philosophisches Buch mit Verständnis zu lesen, sondern höchst wahrscheinlich einer der skeptischen Scholarchen vor Sextus, welcher der Zeit des Aenesidem näher stehend um so weniger in groben Irrtum über die Lehre dieses Philosophen verfallen konnte.

Es ist nun einmal so, dass Aenesidem in der Tradition der skeptischen Schule als zweigesichtige Gestalt fortlebt und eine eigentümliche Doppelstellung einnimmt. Bald erscheint er als der konsequente Pyrrhoneer κατ' ἐξοχήν, als eine der gröſsten Autoritäten der Schule, dem sie die wirksamsten Waffen ihrer Rüstkammer verdankt, bald als ein Dogmatiker wie die übrigen, gegen welche die Skepsis ihren erbitterten Kampf führt. Es ist undenkbar, dass das Missverständnis eines einzelnen eilfertigen Lesers das Bild des Begründers der Schule in dem Grade dauernd verfälscht und entstellt habe. Eine ähnliche Doppelrolle spielt ja auch Karneades bei den jüngeren Skeptikern.

Leichtigkeit beide Auffassungen mit einander vergleichen und gegen einander abwägen können.

Denn einerseits konservieren sie, wie bekannt, einen grofsen Teil des von ihm ausgebildeten Beweismaterials, anderseits verwerfen sie aufs nachdrücklichste seine Wahrscheinlichkeitslehre, welche ihn in ihren Augen zum Dogmatiker stempelt. Sollte nicht auch Aenesidem dem Schicksal verfallen sein, welches gerade bei einem bedeutenden und originellen Geiste psychologisch begreiflich ist, dass er seiner radikalen Skepsis auf irgend eine Weise ein positives Element einzuverleiben suchte.

Sehen wir nun zunächst die oben angeführte Stelle näher an. Wenn da die skeptische Richtung als *ὁδός* zur heraklitischen Philosophie bezeichnet wird, so kann damit unseres Erachtens nicht gemeint sein, dass der Skeptiker notwendig den weiteren Schritt zum Heraklitismus thun müsse. Wenn der Schluss von der Erscheinung auf das Sein berechtigt und notwendig wäre, so würde ja jeder Unterschied zwischen Skeptizismus und Heraklitismus wegfallen. Der Skeptiker wäre zugleich auch notwendig Herakliteer. Wäre dies die Meinung von Aenesidems Ausspruch und hätte Sextus denselben so verstanden, so hätte er seine Polemik gegen denselben in anderer Weise führen müssen. Er hätte dann nachgewiesen, dass der Schluss von der Erscheinung auf das Sein unstatthaft sei. Aber dieser Schluss ist in den betreffenden Worten keineswegs enthalten. Aenesidem konnte denselben nach seiner ganzen skeptischen Anschauung nicht gut heifsen. Wohl aber durfte er hervorheben, dass die heraklitische Anschauung von der thatsächlichen Coexistenz entgegengesetzter Qualitäten an demselben Gegenstande das Erscheinen entgegengesetzter Qualitäten an demselben zurVoraussetzung habe. Was Heraklit mit seiner Lehre will, wie er zu derselben gekommen ist, das ist, so meint Aenesidem, nur dem Skeptiker begreiflich, welcher die Voraussetzung und Basis jener Lehre, die phänomenale Coexistenz der Gegensätze erkannt hat. Nur darin irrt Heraklit und entfernt sich von der allein richtigen skeptischen Auffassung, dass er das an der Erscheinung Wahrgenommene für den thatsächlichen Zustand des wirklich Seienden hält. Nur darin liegt der Unterschied des Pyrrhonismus vom Heraklitismus. Keine andere Philosophie steht dem echten Skeptizismus so nahe, denn nur sie macht wenigstens eine richtige Auffassung

der Erscheinungswelt zur Grundlage ihrer Metaphysik. Mir scheint, dass eine derartige Auffassung der Sextusstelle den überlieferten Worten nicht widerspricht und zu dem, was wir sonst über Aenesidems Standpunkt wissen, vor allem aber zu den heraklitisierenden Äufserungen des philonischen Abschnittes wohl passt. Die heraklitische Philosophie war von jeher wegen ihrer Dunkelheit und Unverständlichkeit berufen gewesen. Man hatte wohl gesagt, dass nur, wen ein Myste eingeführt habe, ihren Sinn begreifen könne. In diesem Sinne behauptete Aenesidem den Schlüssel zur heraklitischen Philosophie zu geben [1]). Nicht als ob er den Heraklitismus als das Höhere bezeichnen wollte, für welchen die Skepsis nur die Vorbereitungsstufe bilde. Aber dem Schüler der skeptischen Lehre wird alsbald sonnenklar, wie Heraklit zu seiner Lehre kam; er erkennt deren Wahrheit, aber freilich als eine nur bedingte. Weiter unten umschreibt Sextus den Ausdruck *ὁδός* ganz unserer Erklärung entsprechend durch die Worte: *συνεργεῖ πρὸς τὴν γνῶσιν τῆς Ἡρακλ. φιλοσοφίας.*

Diese Stelle scheint mir also keinen Widerspruch gegen Aenesidems skeptischen Standpunkt und durchaus nichts Unglaubwürdiges zu enthalten. Vielmehr scheint mir die Behauptung, dass der Skeptiker dasselbe von den *φαινόμενα* aussage, was Heraklit von den Dingen sagt, trefflich zu den mehrfach herangezogenen Bemerkungen der philonischen Abhandlung zu

[1]) Wenn Sextus die Behauptung Aenesidems zu widerlegen sucht, indem er sagt: *ὅτι τὸ τὰ ἐναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι οὐ δόγμα ἐστὶ τῶν σκεπτικῶν ἀλλὰ πρᾶγμα, οὐ μόνον τοῖς σκεπτικοῖς ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ὑποπῖπτον. — ὥστε ἀπὸ κοινῆς τῶν ἀνθρώπων ὑπολήψεως ἄρχονται οἱ Ἡρακλείτειοι,* so scheint mir gerade diese Widerlegung die oben versuchte Deutung von Aenesidems Ausspruch an die Hand zu geben. Die skeptische Wahrheit der Haltlosigkeit und Veränderlichkeit der *φαντασίαι* sah Aenesidemus als das Fundament der ganzen heraklitischen Anschauung an, als die *πρόληψις ἀφ' ἧς ἄρχονται οἱ Ἡρακλείτειοι.* Durch die Erkenntnis des Grundprinzips ist aber natürlich das Verständnis des ganzen Systems bedingt. Wir dürfen aus der Stelle folgern, dass Aenesidemus allerdings in dem Satze: *τὰ ἐναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεται* die Wurzel und Säule seines Systems erblickte, während Sextus diesen Satz keineswegs als charakteristisch für die Skepsis ansieht und deshalb auch die darauf beruhende Folgerung missbilligen muss. Für meine Auffassung von *ὁδός* scheint mir auch zu sprechen, dass Sextus es auch einfach mit dem Genetiv verbindet: *ὁδὸς ἐκείνης τῆς αἱρέσεως.*

stimmen. Wenn Heraklit gesagt hatte *ὅτι οὐδὲν μένει, ἀλλὰ πάντα κινεῖται συνεχῶς,* sagt Aenesidem *ὅτι οὐχ ἕστηκε τὸ φανέν,* wo *ἑστάναι* mit *μένειν* identisch ist. Heraklit sagt: *Θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον.* Hierin findet Aenesidem mit Recht den Gedanken: *τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν* und was er in dem gröfsten Teil seiner *τρόποι* ausführt ist ja nichts anderes als: *τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι.* Es liefsen sich noch eine ganze Reihe von Heraklitfragmenten anführen, welche den Relativismus in spezieller Zuspitzung als Lehre von der Coexistenz der Gegensätze vortragen; z. B. 57 *ἀγαθὸν καὶ κακὸν ταὐτόν.* 69 *ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ἡ αὐτή.* 78 *ταὐτ' εἶναι ζῶν καὶ τεθνηκὸς, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.*

Das zuletzt angeführte Fragment führt uns insofern einen Schritt weiter, als es nicht nur von der Coexistenz, sondern auch vom Sichablösen und Umschlagen der Gegensätze redet, also aufser dem Nebeneinander auch das Nacheinander in Betracht zieht. Auch in Aenesidems *τρόποι* spielt dieser Gesichtspunkt *mutatis mutandis* eine Hauptrolle. Denn am Schluss der ganzen Abhandlung bei Philo, wo doch wohl der Grundgedanke der voraufgegangenen Erörterung in prägnanter Form gegeben werden soll, sagt er ja *ὅτι εἰς τοὐναντίον ὧν ὑπετόπησέ τις εἰώθε τὰ πράγματα περιίστασθαι,* wo *περιίστασθαι* doch nur ein anderes Wort für Heraklits *μεταπίπτειν* ist. Dieser Anschauung entsprechend wird in der Einleitung von den *πολύτροποι καὶ πολύμορφοι μεταβολαί* des *φανέν* gesprochen, was an Heraklits fr. 83 *μεταβάλλον ἀναπαύεται* und Plotins hierzu gehörige Worte: *ἀμοιβὰς ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων* erinnert.

Es ist hier für uns ganz gleichgültig, ob diese Auffassung die wahre Meinung Heraklits trifft; uns genügt, dass sie möglich ist, dass die uns erhaltenen Fragmente ihr Anhaltspunkte bieten. Und dass wir die kurzen und flüchtigen Spuren heraklitischer Anschauungsweise in dem Philoexcerpt pressen, ist methodisch gerechtfertigt nur dadurch, dass eine anderweitige Überlieferung über Aenesidems Anlehnung an Heraklit vorliegt.

Es gilt nun die bisher an einer Stelle entwickelte Anschauung über Aenesidems Verhältnis zu Heraklit durch ihre Anwendung auf die übrigen hergehörigen Stellen zu erproben. Bei Sextus adv. logicos II, 8 ist davon die Rede, dass die verschiedenen Philosophen teils nur der Sinneswahrnehmung, teils nur der Vernunfterkenntnis, teils beiden genannten Kräften, teils keiner von beiden Wahrheit zugeschrieben haben. In diesem Zusammenhange heisst es: *οἱ δὲ περὶ τὸν Αἰνησίδημον καθ' Ἡράκλειτον καὶ τὸν Ἐπίκουρον ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ κοινῶς κατενεχθέντες ἐν εἴδει διέστησαν*, d. h. sowohl die Epikureer als Aenesidem, an Heraklit sich anlehnend, finden Wahrheit allein in der Sinneswahrnehmung, aber in unterschiedlicher Weise. *Οἱ μὲν γὰρ περὶ τὸν Αἰνησίδημον λέγουσί τινα τῶν φαινομένων διαφοράν, καί φασι τούτων τὰ μὲν κοινῶς πᾶσι φαίνεσθαι τὰ δὲ ἰδίως τινί, ὧν ἀληθῆ μὲν εἶναι τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα, ψευδῆ δὲ τὰ μὴ τοιαῦτα· ὅθεν καὶ ἀληθὲς φερωνύμως εἰρῆσθαι τὸ μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην.* Dieselbe Ansicht wird adv. logicos I 131 als Heraklits Lehre ohne Nennung Aenesidems vorgetragen. Wir lernen aus dieser Stelle, dass Aenesidem den Begriff der *ἀλήθεια* in gewissem Sinne anerkannt hatte. Aber das *ἀληθές* war ihm nur eine besondere Art des *φαινόμενον*, nicht der Gegensatz desselben [1]). Wir würden ihn gründlich missverstehen, wenn wir ihm den Schluss aus der gleichen *φαντασία* aller Subjekte auf das reale Sein des Erschienenen zutrauten. Nur innerhalb der *φαινόμενα* macht er eine Abstufung, auch seine *ἀληθῆ* sind nur *φαινόμενα*. Was kann aber Aenesidem unter den *πᾶσι κοινῶς φαινόμενα* verstehen? Gewiss nicht die sinnliche Wahrnehmung der Qualitäten irgend eines Gegenstandes. Alle Qualitätswahrnehmungen sind nach den *τρόποι* unsicher und unzuverlässig. In keiner derartigen Wahrnehmung können alle erkennenden Subjekte (*κρίνοντα*) unter allen Umständen übereinkommen. Es wäre der gröbste Widerspruch, wenn er unter diesen Wahrnehmungen einen zuverlässigen (*βέβαιος*), der *ἄστατος φορὰ τῶν φαντασιῶν* entzogenen Teil annähme. Denn es liegt im Wesen jenes Systems

[1]) Die Hinzufügung der Etymologie ist eben dadurch motiviert, dass Aenesidem das Wort nicht in der gewöhnlichen Bedeutung gebrauchen will.

der neun *τρόποι*, die Akatalepsie in Bezug auf alle Gegenstände des Erkennens nachzuweisen. Ich wüsste nichts anderes, was Aenesidem mit den *πᾶσι κοινῶς φαινόμενα* gemeint haben könnte, als eben die eine allen *κρίνοντες* gemeinsame Erfahrung der *ἄστατος φορὰ τῶν φαντασιῶν* oder den Inhalt der *τρόποι τῆς ἐποχῆς* [1]). Dieses ist das einzige, worüber keine Verschiedenheit der Vorstellung obwalten kann, was allen gleichermafsen offenbar wird [2]). Aber natürlich ist dies eine selbst nur phänomenal. Immerhin unterscheidet es sich zu seinem Vorteil von anderen Phänomena, insofern es *πᾶσι κοινῶς φαίνεται καὶ μὴ λήθει τὴν κοινὴν γνώμην*. Insofern verdient es den Namen *ἀληθές*, wenn auch in anderem Sinne als dieses Wort gewöhnlich gebraucht wird.

Auf diesem einen Wissen soll nun die Weisheit des pyrrhonischen Skeptikers beruhen. Das erscheint zunächst sinnwidrig, denn wie kann die Weisheit des Skeptikers und sein Vorzug auf einem Wissen beruhen, welches allgemein ist (*μὴ λήθει τὴν κοινὴν γνώμην*). Durch glücklichen Zufall haben wir die Mittel in Händen, diese Schwierigkeit zu lösen. Aenesidem sagt nämlich bei Photius im Einleitungsabschnitt des Excerpts: *ὁ δὲ κατὰ Πύρρωνα φιλοσοφῶν τά τε ἄλλα εὐδαιμονεῖ καὶ σοφός ἐστι τοῦ μάλιστα εἰδέναι ὅτι οὐδὲν αὐτῷ βεβαίως κατείληπται· ἃ δὲ καὶ εἰδείη, οὐδὲν μᾶλλον αὐτῶν τῇ καταφάσει ἢ τῇ ἀποφάσει γενναῖός ἐστι συγκατατίθεσθαι.* Also darauf beruht der Vorzug des Pyrrhoneers vor anderen Menschen, dass er mehr als alle weiss, dass er keine feste, dauernde Wahrheit erkannt hat. Er weiss es mehr als alle (*μάλιστα*), darin liegt, dass alle es wissen, nur nicht mit der Klarheit, wie der Pyrrhoneer, der seine ganze Philosophie auf die konsequente Durchführung dieses Satzes be-

---

[1]) Natürlich konnte hierfür gerade so gut der Plural *φαινόμενα* als der Singular angewandt werden, je nachdem die einzelnen diesbezüglichen Erfahrungen oder die Zusammenfassung derselben zu einem einheitlichen Urteil ins Auge gefasst wurde.

[2]) Aenesidem wird diese an sich befremdliche Behauptung durch den Hinweis gestützt haben, dass eben jeder Behauptung sich mit gleichem Rechte eine entgegengesetzte gegenüberstellen lasse, aufser der einen *τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι*, da, wer dieser Behauptung widerspreche, sie eben dadurch bestätige.

gründet: darin liegt aber auch, dass selbst der Pyrrhoneer es nicht mit der absoluten Sicherheit weiss, welche der Ausdruck *βεβαίως καταλαμβάνειν* bezeichnet. Andernfalls würde ja seine gepriesene Weisheit sich selbst vernichten. Selbst bei diesem einzigen Wissen, das er besitzt, ist er jederzeit bereit [1]), die Negation desselben ebenso zu bejahen als die Position. Denn das verlangt ja der Inhalt dieses Wissens selbst von ihm.

Woher kommt nun dies herrliche Wissen der skeptischen Wahrheit dem Weisen? Offenbar durch das Aufnehmen der sinnlichen Eindrücke, das Festhalten derselben im Gedächtnis, das Vergleichen der verschiedenartigen Eindrücke untereinander. So heisst es denn bei Diogenes Pyrrhon 78: *Ἔστιν οὖν ὁ Πυῤῥώνειος λόγος μνήμη τις τῶν φαινομένων ἢ τῶν ὁπωσοῦν νοουμένων, καθ' ἣν πάντα πᾶσι συμβάλλεται καὶ συγκρινόμενα πολλὴν ἀνωμαλίαν καὶ ταραχὴν ἔχοντα εὑρίσκεται, καθά φησιν Αἰνησίδημος ἐν τῇ εἰς τὰ Πυῤῥώνεια ὑποτυπώσει.* Man sieht, dass es bei dieser Wendung vor allem darauf ankam, die Unnötigkeit von Schlüssen oder Beweisen für die Aneignung der pyrrhonischen Grundwahrheit zu betonen. Die *μνήμη* ist es, welche uns ermöglicht, die *φαινόμενα* verschiedener Zeitmomente gewissermafsen neben einander anzuschauen. Die Erkenntnis ihrer Abweichungen ist dann ein *ἐναργές*, ein *φαινόμενον*, das keiner Vermittelung durch Schlüsse bedarf. Dies führt uns auf Aenesidems Bemerkung über die Denkkraft und über die Sinneswerkzeuge, welche bei Sextus adv. logicos I 349, 50 mitgeteilt wird. Vergegenwärtigen wir uns zuvor noch einmal, in welchem Sinne der Skeptiker überhaupt nur von der Seele und deren Funktionen sprechen konnte. Da er jeden Schluss auf die *ἄδηλα a priori* verwirft, die Seele aber in ihrem Wesen und ihrer Wirksamkeit unleugbar zu den *ἄδηλα* gehört, konnte er sich nur an die phänomenale Seite der Seelenthätigkeit halten, d. h. an die Thätigkeit der Sinneswerkzeuge. Dies scheint mir der Sinn der Worte: *οἱ δὲ αὐτὴν* (scil. *τὴν διάνοιαν*) *εἶναι τὰς αἰσθήσεις, καθάπερ διά τινων ὀπτῶν τῶν αἰσθητηρίων προκύπτουσαν, ἧς στάσεως ἦρξε Στράτων*

[1]) *γενναῖός ἐστι*, d. h. er ist so freimütig, edel und wahrheitsliebend, selbst das einzige, was er weiss, als ein *ἀβέβαιον* preiszugeben.

τε ὁ φυσικὸς καὶ Αἰνησίδημος. Eine ganz ähnliche Ausdrucksweise findet sich auch in dem offenbar von Aenesidem herrührenden Excerpt über Heraklits Erkenntnistheorie bei Sextus adv. logicos I 130, wo ausgeführt wird, dass die Vernünftigkeit des einzelnen Menschengeistes abhänge von seinem Zusammenhange mit dem περιέχον, welcher vermittelt werde durch die Sinneswerkzeuge. Denn durch diese, wie durch thürartige Öffnungen, hervorlugend treffe der Einzelgeist mit der das περιέχον erfüllenden allgemeinen göttlichen Vernunft zusammen und werde dadurch vernünftig (διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων ὥςπερ διά τινων θυρίδων προκύψας καὶ τῷ περιέχοντι συμβαλὼν λογικὴν ἐνδύεται δύναμιν). Wenn Aenesidem diese heraklitische Lehre für seinen Zweck umzudeuten unternahm, konnte er wohl unter dem περιέχον nichts anderes verstehen, als die Summe der von aufsen auf den Menschen einstürmenden Sinneseindrücke oder φαντασίαι. Und das allgemein gültige göttliche Vernunftgesetz, der κοινὸς καὶ θεῖος λόγος dieser Erscheinungswelt kann für ihn nichts anderes bedeuten als den sich immer gleichbleibenden Wechsel der Erscheinungen. Durch unsere Sinneswahrnehmung hängen wir mit dieser ἄστατος φορά zusammen und bilden selbst einen Teil derselben. So ordnen wir uns dem allgemeinen Gesetz der Erscheinungswelt unter. Würden wir dagegen versuchen, zu einer βεβαία κατάληψις zu gelangen, d. h. die Erkenntnis irgend eines sich gleichbleibenden dauerbaren Seins dauernd in uns zu fixieren, so würden wir damit dem κοινὸς καὶ θεῖος λόγος oder, was dasselbe ist, dem κοινῶς φαινόμενον widersprechen. Wir würden leben, wie nach Heraklits Wort die unvernünftige Menge, ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν. Wir würden uns vergeblich abmühen, in unserem Geiste etwas Dauerndes und Festes zu setzen und dadurch in Unruhe und Unbefriedigung verfallen, statt zu erkennen, dass auch unser Geist ein Teil jener Welt der Phänomena ist, in welcher nichts Festes, Sichgleichbleibendes existiert. Adv. log. I 133 fährt Sextus, nachdem er Heraklits Worte über die ἰδία φρόνησις und den ξυνός λόγος (frgm. 92 Byw.) angeführt hat, um den Ausdruck ξυνὸς λόγος zu erläutern, also fort: ἡ δ' ἔστιν οὐκ ἄλλο τι ἀλλ' ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως, διὸ καθ' ὅτι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν,

ἀληθεύομεν, ἃ δὲ ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα. Dies können offenbar nicht mehr eigene Worte Heraklits sein. Auch Bywater bemerkt, indem er die Worte zu frgm. 92 unter dem Text mitteilt: *horum maximam partem non ipsius Ephesii sed interpretis nescio cuius — — esse arbitror.* Dieser Interpret ist Aenesidem. Die Worte über die *διοίκησις τοῦ παντός* bezieht Bywater mit Recht auf frgm. 19 *ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην ἣ κυβερνᾶται πάντα διὰ πάντων.* Die ausgehobenen Worte können in Aenesidems Sinne nur bedeuten: die einzige dem Menschen erreichbare Weisheit besteht darin, dass er die skeptische Wahrheit, d. h. die Unmöglichkeit ein festes Sein erkennend aufzufassen, konstatiert. Solange er an diesem allgemeinen Gesetze gedenkend Anteil nimmt, besitzt er Wahrheit, sobald er sich durch festes Erkennen von demselben lösen will, verfällt er in Irrtum.

Im Zusammenhang hiermit scheint mir nun auch Aenesidems Äufserung (adv. log. I 349 *οἱ δὲ εἶναι μὲν ἔλεγον* (scil. *τὴν διάνοιαν*), *οὐκ ἐν τῷ αὐτῷ δὲ τόπῳ περιέχεσθαι, ἀλλ' οἱ μὲν ἐκτὸς τοῦ σώματος, ὡς Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον*), dass das Denken (die Vernunft) sich aufserhalb des Körpers befinde, erklärlich. Die Vernunft ist nicht unser eigen, so dass sie etwa die Erscheinungen nach selbstgegebenen Gesetzen verarbeiten könnte, sondern es giebt keine andere Vernunft und Wahrheit, als die bei blofs rezeptivem Verhalten von aufsen in uns hineinkommt. Während also Platon, welcher ebenfalls die heraklitische Flusslehre in sein System aufgenommen hat, dieselbe auf die Sinnenwelt beschränkt, dieser aber die intelligible Welt der Ideen als der *ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα* gegenüberstellt, will Aenesidem, der jeden Schluss aus den *φαινόμενα* auf die *ἄδηλα* und damit auch jede Vernunfterkenntnis (*νόησις*) verwirft, uns auf die Welt der Sinneswahrnehmung beschränken, deren Auffassung ohne weitere Schlüsse uns bereits die Erkenntnis der skeptischen Wahrheit, d. h. der Unerkennbarkeit eines dauernden Seins an die Hand giebt.

Eine andere heraklitisch-dogmatische Lehre Aenesidems berichtet uns Sextus adv. physicos II 216. Es handelt sich um die verschiedenen Ansichten der Philosophen über das Wesen der Zeit. Es heisst da: *σῶμα μὲν οὖν ἔλεξεν εἶναι τὸν χρόνον Αἰνη-*

σίδημος κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· μὴ διαφέρειν γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος. Es folgt dann eine Reihe von Sätzen aus einer Schrift Aenesidems, welche Sextus als πρώτη εἰσαγωγή bezeichnet. Die Heraklitforscher sind nunmehr darüber einig, dass in diesen Worten keine glaubwürdige Überlieferung über Heraklits Lehre zu erkennen ist. Wie Zeller mit Recht hervorhebt, tragen die angewandten Begriffe τὸ ὄν und τὸ πρῶτον σῶμα so deutlich das Gepräge der aristotelisch-stoischen Philosophie, dass niemand annehmen dürfte, der alte Ephesier habe sich so ausdrücken können. Wir haben ja auch schon bei früherer Gelegenheit den Eindruck gewonnen, dass Aenesidem, indem er eine Verwandtschaft seiner Lehre mit Heraklit nachzuweisen bemüht war, die Lehre jenes Philosophen in ziemlich freier Weise umdeutete. So darf also nicht einmal das als gesicherte Thatsache angesehen werden, dass Heraklit überhaupt von der Zeit gesprochen hatte.

An unserer Stelle hat man aufserdem den bestimmten Eindruck, dass Sextus bei seinem Berichte nicht ganz loyal zu Werke geht. Offenbar kommt es nämlich dem Sextus darauf an, zu beweisen, dass nicht einmal über die Unkörperlichkeit der Zeit unter den Philosophen Einmütigkeit besteht. Es sollte durchaus jemand gefunden werden, der die paradoxe Behauptung der Körperlichkeit der Zeit aufgestellt habe. Sextus möchte uns beweisen, dass diese Ansicht sich bei Aenesidem finde. Dass er das erst durch Anführung einer Stelle aus einer Schrift Aenesidems beweisen zu müssen glaubt, muss uns über die Zuverlässigkeit dieser Behauptung zweifelhaft machen. Fassen wir also die Anführung aus der πρώτη εἰσαγωγή näher ins Auge. Aenesidem hatte dort das Verhältnis der Redeteile zu den Kategorieen behandelt (κατὰ ἕξ πραγμάτων τετάχθαι λέγων τὰς ἁπλᾶς λέξεις, αἵτινες μέρη τοῦ λόγου τυγχάνουσι), wobei er dann τὴν μὲν „χρόνος" προσηγορίαν, καὶ τὴν „μονὰς" ἐπὶ τῆς οὐσίας τετάχθαι φησίν, ἥ τις ἐστὶ σωματική. Sehen nicht die letzten Worte: „ἥ τις ἐστὶ σωματική" ganz aus wie ein Zusatz des Sextus, welcher seine oben ausgesprochene Behauptung über Aenesidems Lehre erhärten soll? Dem Sextus schwebte dabei der stoische Begriff der οὐσία vor, der allerdings das Merkmal der Körper-

lichkeit involviert. Aenesidem selbst kann die Körperlichkeit der Zeit nicht gelehrt haben. Damit hätte er ja seinem Prinzip, die *φαινόμενα* zum Kriterium zu machen, selbst ins Gesicht geschlagen. Wohl aber konnte Aenesidem hier ähnlich verfahren wie bei seinem Wahrheitsbegriff. Während er die Begriffe des *ἀληθὲς* und der *ἐπιστήμη* in ihrer gewöhnlichen Bedeutung durchaus verwarf, führte er sie, wenn unsere oben begründete Auffassung zutreffend ist, doch in anderem Sinne wieder ein. Für den Skeptiker giebt es kein dogmatisches Wissen, wohl aber eine skeptische Wahrheit und ein skeptisches Wissen. In ähnlicher Weise, meine ich, wird Aenesidem auch den Begriff der Wesenheit, den er zunächst verwerfen musste — denn die Erkenntnis eines eigentlichen Seins ist nach ihm unmöglich — in einem veränderten Sinne wieder eingeführt haben. Welches konnte nun dieser Sinn sein, welches Moment der eigentlichen Bedeutung konnte konserviert werden? Bei den Stoikern wird *οὐσία* = *ἄποιος ὕλη* gebraucht; es bezeichnet eine der beiden *ἀρχαί* oder Prinzipien der Stoiker (*τὸ πάσχον*). Konnte nicht Aenesidem den kleinsten Zeitmoment, *τὸ νῦν* [1]), wie er sich ausdrückt, als den einfachsten und ursprünglichsten Bestandteil, kurz als das Prinzipium seiner Phänomenalwelt ansehen? Das einzig Bleibende in der Erscheinungswelt ist eben nach Aenesidem ihr Nichtbleiben, das einzig Unveränderte ihre unaufhörliche Veränderung, die einzige erkennbare Seite, dass sie sich jedem festen Erkennen entzieht. Aber dieser wenigstens quasi erkennbare Charakter der Erscheinungswelt trägt als Grundform das Merkmal des zeitlichen Verlaufes an sich. Indem nun Aenesidem das *νῦν*, d. h. die Summe aller uns in einem Zeitmoment zukommenden *φαντασίαι* als einfachsten Bestandteil der Erscheinungswelt betrachtete, durfte er dieses *νῦν*, wenn auch nur in uneigentlichem Sinne, als die *οὐσία* derselben, d. h. als ihre *ἀρχή*, ihr *principium* bezeichnen [2]).

---

[1]) adv. phys. II. 217 *τὸ μὲν γὰρ νῦν, ὁ δὴ χρόνου μήνυμά ἐστιν, ἔτι δὲ τὴν μονάδα οὐκ ἄλλο τι εἶναι ἢ τὴν οὐσίαν, τὴν δὲ ἡμέραν καὶ τὸν μῆνα καὶ τὸν ἐνιαυτὸν πολλαπλασιασμὸν ὑπάρχειν τοῦ νῦν, φημὶ δὲ τοῦ χρόνου, τὰ δὲ δύο καὶ τρία καὶ δέκα καὶ ἑκατὸν πολλαπλασιασμὸν εἶναι τῆς μονάδος.*

[2]) Aufserdem identifiziert Aenesidem dieses *νῦν* mit der *μονάς*, durch deren

Im Zusammenhang hiermit müssen wir nun gleich eine andere Sextusstelle behandeln, wo Aenesidem ebenfalls mit dem Begriff *οὐσία* operiert. Adv. physicos I 337 führt Sextus, indem er die Ansichten der einzelnen Philosophen über das Verhältnis des Ganzen zum Teil einander gegenüberstellt, Aenesidems Lehre mit folgenden Worten ein: *ὁ δὲ Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον καὶ ἕτερόν φησι τὸ μέρος τοῦ ὅλου καὶ ταὐτόν· ἡ γὰρ οὐσία καὶ ὅλη ἐστὶ καὶ μέρος, ὅλη μὲν κατὰ τὸν κόσμον, μέρος δὲ κατὰ τὴν τοῦδε τοῦ ζώου φύσιν.* Setzen wir in dieser Stelle den aus dem vorigen Fragment uns bekannt gewordenen Begriff der *οὐσία* ein, so ergiebt sich folgender Sinn. Es ist vom Verhältnis des Weltganzen und seiner Teile die Rede. Was kann Aenesidem mit diesem Gegensatz anfangen? Ich meine neben der oben besprochenen Grundform der Erscheinungswelt, dem zeitlichen Verlauf, lag es für ihn nahe, noch eine andere Seite derselben näher zu bestimmen, nämlich das Verhältnis der Erscheinungswelten, wie sie sich jedem einzelnen *ζῶον* oder *κρῖνον* darstellen, zu einander [1]). Die Summe aller dieser Einzelwelten wird als

---

Wiederholung und Vervielfältigung die Vorstellung der Zahlenreihe entstehe. Siehe vorige Anmerkung. Ich erkenne in diesen Sätzen vor allem ein schwindelhaftes Streben nach Paradoxie, indem nachgewiesen werden soll, dass gerade das, was noch nie ein Dogmatiker als Substanz angesehen hatte, die Zeit, auf diese Bezeichung, wenn sie überhaupt berechtigt sei, immer noch mehr Anspruch habe, als was man sonst darunter verstehe.

[1]) Wenn nämlich als Teil des *κόσμος* genannt wird *ἡ τοῦδε τοῦ ζώου φύσις* „die Natur des einzelnen Lebewesens", so scheint mir die ausschliefsliche Erwähnung der *ζῶα* nur erklärlich, wenn man annimmt, dieselben seien hier in ihrer Eigenschaft als *κρίνοντα*, als erkennende Subjekte, genannt. Sie sind die *μονάδες*, durch deren *πολλαπλασιασμός* der *κόσμος* entsteht. Insofern nun die Vorstellungssumme für jedes dieser Subjekte eine andere ist, darf Aenesidem sagen: *ὅτι τὸ μέρος ἕτερον τοῦ ὅλου*, d. h. das Ganze besteht nicht aus gleichartigen Teilen, ist also nicht blofser *πολλαπλασιασμός* des Teils, insofern aber zwischen den aufeinanderfolgenden Vorstellungsinhalten des einzelnen *ζῶον* genau dasselbe Verhältnis besteht wie zwischen den gleichzeitigen verschiedener *ζῶα*, nämlich das des Gegensatzes, darf gesagt werden: *ὅτι τὸ ὅλον τῷ μέρει ταὐτόν ἐστιν.* Da nämlich von den einander widersprechenden Vorstellungsinhalten ganz abgesehen werden kann, bleibt als *principium* der ganzen Erscheinungswelt (*οὐσία*) das *νῦν* oder die *μονάς*, d. h. der einzelne von Erscheinungen erfüllte Zeitmoment, dessen *πολλαπλασιασμός* in der Aufeinanderfolge das einzelne *ζῶον* in seiner zeitlichen Entwickelung, im Nebeneinander die Gesamtheit der erkennenden Subjekte darstellt.

κόσμος bezeichnet, sie ist das Ganze, die Erscheinungswelten der einzelnen ζῶα sind die Teile. Aber dieselbe οὐσία ist es, die dem Teil und dem Ganzen zu grunde liegt. In dem wesentlichen Moment, dem einzigen, das in Betracht kommt, stimmen beide überein, so dass man in diesem Sinne sagen darf, Ganzes und Teil seien ein und dasselbe.

Kurz erwähnt sei schliefslich noch Sextus adv. physicos II, 38, wo berichtet wird: *οἱ δὲ πλείους, ἐν οἷς εἰσι καὶ οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον, διττήν τινα κατὰ τὸ ἀνωτάτω κίνησιν ἀπολείπουσι, μίαν μὲν τὴν μεταβλητικήν, δευτέραν δὲ τὴν μεταβατικήν.* Wir wissen aus dem Photiusexcerpt, dass Aenesidem auch die Erkennbarkeit der Bewegung als eines realen Vorganges bestritten hatte. Wahrscheinlich hatte er obige Einteilung seiner Bestreitung zu grunde gelegt. Für seinen Standpunkt lehrt sie nichts. Die bei Sextus folgende Erläuterung beider Arten der Bewegung enthält nichts vom Gewöhnlichen Abweichendes, nur dass die Exemplifizierung der Qualitätsveränderung durch Chamäleon und Polyp an die Abhandlung bei Philo erinnern, wo, wie oben erwähnt, unter dem ersten *τρόπος* dieselben Beispiele wiederkehren.

Dies sind alle Stellen, welche dem Aenesidem Lehren zuschreiben, die seinem Skepticismus zu widersprechen scheinen und deshalb bisher für unglaubwürdig gegolten haben. Denn in den Worten Sextus adv. phys. II, 233 *τό τε ὂν κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἀήρ ἐστιν, ὡς φησιν ὁ Αἰνησίδημος,* welche Zeller in gleicher Weise, wie die übrigen Stellen, verwendet, ist doch offenbar nur von Aenesidems Auffassung der Lehre Heraklits, nicht von einer Entlehnung aus derselben die Rede [1]). Alle diese Stellen liefsen

---

[1]) Wenn Aenesidem behauptete, dass nach Heraklit die Luft der Grundstoff, das *πρῶτον σῶμα,* sei, so war das eine irrige Ausdeutung der Lehre vom *περιέχον,* welches, wie oben erwähnt, als Sitz der allgemeinen Weltvernunft bei Heraklit eine bedeutende Rolle spielte. Aenesidem fasste nun den *ἀήρ* als Symbol des absolut Fliefsenden, ewig Wechselnden und legte ihm daraufhin seinen Begriff der *ἄστατος φορά* unter. Dieselbe Auffassung findet sich ja in der bekannten, von Bernays Heraklit. Stud. p. 47 f. besprochenen Stelle Plut. Cons. ad Apoll. 106 F. *καὶ ὁ τῆς γενέσεως ποταμὸς οὕτως ἐνδελεχῶς ῥέων οὔποτε στήσεται καὶ πάλιν ὁ ἐξ ἐναντίας αὐτῷ ὁ τῆς φθορᾶς — — ἡ πρώτη οὖν αἰτία ἡ*

sich in konsequenter, dem Skepticismus Aenesidems nicht widersprechender Weise von einer wirklichen Anlehnung unseres Philosophen an Heraklit verstehen, welche durch die Hauptstelle P. H. I, 210 und durch die besprochenen Wendungen des philonischen Abschnitts als gesichert gelten darf. Dass meine Erklärungen teilweise etwas künstlich scheinen, ist natürlich. Sie haben zu ihrer Voraussetzung, dass Sextus oder vielmehr schon seine Quelle Aenesidems Verhältnis zu Heraklit durchaus nicht begriff. Aber mir scheint die Art des Missverständnisses, die ich annehme, dass man nämlich eine in freiester Weise umdeutende Anlehnung für einfache Entlehnung hielt, mehr Wahrscheinlichkeit für sich zu haben, als die von Diels und Zeller angenommene, nach welcher durch flüchtiges Lesen eines Einzelnen die ganze Persönlichkeit Aenesidems in der Schulüberlieferung verfälscht worden wäre. Was Sextus ausdrücklich als Aenesidems Lehre bezeichnet, liefs sich so ziemlich alles auf seinen Skepticismus reimen, nur der tiefere Sinn musste aus der Konsequenz der Gedanken hinzugefunden werden. Anderer Art sind die Nachrichten bei Tertullian *de anima* in den aus Soranus entlehnten Abschnitten, welche, was Aenesidem für Heraklits Ansicht erklärt hatte, ihm selbst zuschreiben. Hier scheint mir ein gröberes Missverständis als bei Sextus vorzuliegen; was ja bei der Vermittelung der Nachrichten durch nicht streng-philosophische Quellen ganz begreiflich ist.

Nachdem wir den Nachweis erbracht haben, dass die heraklitisierenden Äufserungen Aenesidems bei Sextus sich in der That mit seinem Skepticismus reimen lassen, dürfen wir uns nunmehr auf die Überlieferung verlassen. Das Verhältnis der heraklitischen Wendungen in dem philonischen Abschnitt zu denen bei Sextus dürfen wir als das gegenseitiger Bewahrheitung auffassen. Die Überlieferung bei Sextus macht die sonst nur wahrscheinliche Hypothese, dass bei Philo Aenesidem vorliege, evident, und anderseits dürfen wir wieder die Spuren heraklíti-

---

δείξασα ἡμῖν τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἡ αὐτὴ καὶ τὸν ζοφερὸν Ἅϊδην ἄγει. Καὶ μήποτε τοῖδε εἰκὼν ἦ ὁ περὶ ἡμᾶς ἀήρ, ἓν παρ' ἓν ἡμέραν καὶ νύκτα ποιῶν ἐπαγωγοὺς ζωῆς τε καὶ θανάτου καὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως.

scher Anschauungsweise in dem Philoexcerpt als Stütze für die angezweifelte Überlieferung bei Sextus verwenden.

Aber vielleicht möchten die wenigen Redewendungen, in denen bei Philo sich das Heraklitisieren kundgiebt, doch manchem zu geringfügig erscheinen, um eine schwerwiegende Hypothese auf diesen Thatbestand zu bauen. Diese Zweifel müssen aber schwinden, wenn wir an einer anderen Stelle desselben Schriftstellers dieselbe interessante Verbindung von Skepsis und Heraklitismus vorfinden, nur mit weit stärkerer Hervorhebung des letzteren. Ich meine den Abschnitt über den *πολιτικὸς ἀνήρ* als Traumdeuter in der Schrift de Joseph II, p. 59 ff. Mang. Der Zusammenhang ist der, dass das ganze Leben als ein Traum bezeichnet wird, dessen Deutung dem *πολιτικὸς ἀνήρ* zustehe. Da es dem Philo darauf ankommt, Josephs Traumdeutekunst irgendwie mit dem Begriff eines *ἀνὴρ πολιτικός*, zu dessen Typus er seinen Joseph gemacht hat, in Verbindung zu bringen, ist wahrscheinlich, dass die Vorlage, welche er, wie wir gleich nachweisen werden, hier benutzte, von dieser Verbindung noch nichts enthielt, sondern dass dieser nur die Durchführung des Vergleichs zwischen Traum und Leben entnommen wurde.

Wie die Traumvorstellungen, so setzt uns Philo auseinander, keiner zu grunde liegenden Substantialität entsprechen (*κεναί εἰσι καὶ πρὸς οὐδὲν ὑποκείμενον ἀληθείᾳ*), indem uns unser Geist das Nichtseiende als Seiendes vorspiegelt, gerade so steht es auch mit den Vorstellungen des Wachenden: *ἦλθον, ἀπῆλθον — ἐφάνησαν, ἀπεπήδησαν, πρὶν καταληφθῆναι βεβαίως.* Hier erinnert schon die Verbindung *βεβαίως καταλαμβάνειν* an Aenesidem, der in dem Photiusexcerpt fast durchweg seine Polemik nicht gegen die *κατάληψις* schlechtweg, sondern gegen die *βεβαία κατάληψις* richtet. Aufserdem aber erinnert die Zusammenstellung der Gegensätze: *ἦλθον, ἀπῆλθον* etc. an Heraklit frgm. 40 *σκίδνησι καὶ συνάγει, πρόσεισι καὶ ἄπεισι,* welches an einer Stelle von Plutarchs Schrift: de Ei apud Delphos erhalten ist, welche, wie wir gleich sehen werden, noch weitere Berührungspunkte mit unserer Stelle bietet.

Wenn es nun weiter heisst: *Ἑρευνησάτω δ' ἕκαστος αὐτόν,* so hat hierin schon Bywater einen Anklang an das heraklitische

ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν (frgm. 80) erkannt [1]). »Ein jeder untersuche nur sich selbst und er wird die Bewahrheitung obiger Behauptung (des beständigen haltlosen Wechsels der φαντασίαι des wachen Lebens) von selbst, ohne besondere Beweise von meiner Seite, finden«. Passt nicht diese Berufung auf das ἐναργές und φαινόμενον, welches gar keiner Beweise bedürfe, vortrefflich zu dem oben geschilderten Standpunkt des Skeptikers?

Es folgt nun eine Ausführung des Gedankens, dass (wie jeder sich durch eigene Erfahrung überzeugen könne) in jedem Menschenleben das Gesetz fortwährender Veränderung herrsche, in welcher mit dem Beginn neuer Lebensalter und Lebensformen jedesmal das Ende und gewissermafsen der Tod des früheren verknüpft sei. Dadurch, sagt Philo, will uns die Natur ganz sachte dazu erziehen, den schliefslichen Tod nicht zu fürchten, da wir ja die früheren ertrugen, τὸν βρέφους, τὸν παιδός etc. Ganz dieselbe Auseinandersetzung findet sich aber in der bereits erwähnten Schrift Plutarchs »de Ei apud Delphos« cap. 18 in einem Abschnitt, in welchem Heraklit zweimal citiert wird, und in welchem Bernays mit Recht eine auch über die wörtlichen Citate hinausgehende Benutzung einer heraklitischen Quelle erkannt hat. Ich würde auf diese Übereinstimmung nicht so viel Gewicht legen, wenn nicht auch in der Plutarchstelle der Heraklitismus nach der skeptischen Seite gewandt wäre. Die ganze Erörterung, welche dort Plutarch seinem verehrten Lehrer Ammonius in den Mund legt, läuft auf den Nachweis hinaus, dass nur der Gottheit wahres Sein zukomme, dagegen in der ganzen sichtbaren Welt von einem wahren Sein nicht die Rede sein könne. Auch die erkenntnis-theoretische Folgerung dieser Behauptung wird gezogen, indem der λόγος eingeführt wird als οὐδενὸς λαβέσθαι μένοντος οὐδὲ ὄντως ὄντος δυνάμενος. Wenn nun unmittelbar darauf Heraklits ποταμός, in den man nicht zweimal hineinsteigen kann, erwähnt wird, so ist ja nach dem Voraufgehenden klar, dass auch dieser in erkenntnis-theoretischem

[1]) Die im folgenden enthaltenen heraklitischen Anklänge berücksichtigt dagegen Bywater nicht, während doch nur sie uns ein Recht geben, die an und für sich nicht beweisenden Worte: ἐρεννησάτω ἕκαστος ἑαυτόν mit jenem heraklitischen Ausspruch in Zusammenhang zu bringen.

Sinne als der Strom wechselnder Erscheinungen aufzufassen ist. Folglich beziehen sich auch die dann folgenden Worte: *συνίσταται καὶ ἀπολείπει, πρόσεισι καὶ ἄπεισι* auf die *φαντασίαι*, gerade wie bei Philo die ähnlichen Worte *ἦλθον, ἀπῆλθον, ἐφάνησαν ἀπεπήδησαν*. Dann folgt die beiden Schriftstellern gemeinsame Erörterung über die Lebensalter, und auf diese wieder bei Plutarch die Auseinandersetzung, dass wir nicht nur äufserlich, sondern auch innerlich uns verändern (*ἐπεὶ πῶς οἱ αὐτοὶ μένοντες ἑτέροις χαίρομεν νῦν, ἑτέροις πρότερον, τἀναντία φιλοῦμεν ἢ μισοῦμεν* etc.). Wie gut diese für einen Skeptiker passt, weifs jeder, der Aenesidems zweiten und dritten *τρόπος* kennt. Das Kapitel schliefst mit den lückenhaft überlieferten, aber in ihrem Sinn hinreichend deutlichen Worten: *ψεύδεται δ' ἡ αἴσθησις, ἀγνοίᾳ τοῦ ὄντος εἶναι <νομίζουσα?> τὸ φαινόμενον*, d. h. die Sinneswahrnehmung trügt, wenn sie in Unkenntnis über das wahre Sein meint, dass das Erscheinende auch sei.

Der Anfang des 29. Kapitels stellt nun zwar dieser irrealen Welt die Realität des ewigen Gottes gegenüber, aber dann folgt doch wieder eine entschieden skeptische Erörterung über den Begriff der Zeit, welche stark an die betreffenden Aporieen bei Sextus erinnert. Aus der Wesenlosigkeit der Zeit wird dann auch die Wesenlosigkeit alles dessen gefolgert, was dem Gesetz der Zeit unterworfen ist und von ihr gemessen wird. Natürlich soll diese Vergleichung nicht beweisen, dass beiden Schriftstellern die gleiche unmittelbare Quelle vorlag. Aber das scheint mir gesichert, dass auch Plutarchs Heraclitea durch Aenesidems heraklitisierenden Skeptizismus irgendwie beeinflusst sind. Die Betrachtung über die Lebensalter findet sich wenigstens andeutungsweise noch in einer anderen Schrift Plutarchs, in der Consolatio ad Apollonium p. 106 d, in ebenfalls heraklitischem Zusammenhang. Ich habe oben bereits darauf hingewiesen, dass sich dort eine Auffassung findet, die trefflich zu Aenesidems Anschauung stimmt, nämlich die Auffassung der Luft als Symbol des Leben und Tod gleichermafsen hervorrufenden und überhaupt alle Gegensätze in sich zusammenfassenden Weltgesetzes.

Kehren wir zu Philo zurück. Nach den Sätzen über den Wechsel der Lebensalter wird im folgenden dieselbe Inconstanz

für die verschiedenen Güterklassen nach peripatetischer Einteilung, nämlich zunächst für die σωματικά (κάλλος, ὑγίεια, ἰσχύς, ἀκρίβεια τῶν αἰσθήσεων), sodann für die äußeren Glücksgüter, τὰ ἐκτός, erwiesen. Unter letzterer Rubrik führt Philo eine ganze Reihe historischer Beispiele von politischen Glückswechseln an, welche einen Schluss auf die Zeit der benutzten Quelle natürlich nicht gestatten, da Philo leicht zu den in der Quelle vorgefundenen Beispielen selbst weitere hinzufügen konnte. Wenn z. B. das Aufhören des Ptolemäerhauses und seines Ruhms erwähnt wird, so liegt es ja nahe gerade die Hinzufügung dieses Beispiels dem Philo zuzuschreiben. Heraklitisch klingt es aber wiederum, wenn für den Wechsel der Menschengeschicke der Ausdruck ἄνω καὶ κάτω πεττεία gebraucht wird, welcher doch wohl an das αἰὼν παῖς παίζων πεττεύων erinnern soll. — Weiterhin wird dann durch mehrere Beispiele die Erfahrung belegt, dass oft genug, was wir für unser Glück halten, thatsächlich zu unserem Unglück ausschlägt, und umgekehrt. Auch der Abschnitt in der Schrift περὶ μέθης weist ja darauf hin, dass mit der Erkenntnis auch αἵρεσις und φυγή auf schlüpfrigen Boden geraten. — Auf die Behandlung der körperlichen und der äußeren Güter folgt nun die der inneren, seelischen (τὰ περὶ ψυχήν). Hier tritt die skeptische Quelle wieder deutlich und unverkennbar hervor. Die ersten Worte (Δεινὴ δ' ἀσάφεια καὶ πολὺ σκότος κατακέχυται τῶν πραγμάτων) stimmen fast wörtlich mit den Einleitungsworten des anderen Excerpts. Außerdem finden sich wieder Ähnlichkeiten mit Plutarch de Ei apud Delphos cp. 18. So entspricht dem an unser »Begreifen« erinnernden bildlichen Ausdruck ἐπιδράξασθαι bei Philo das Substantivum περίδραξις bei Plutarch und den Ausdruck φάσμα für das Trügerische der Sinneswahrnehmung haben ebenfalls beide Schriftsteller. Dann gebraucht Philo für das Vorübereilen der Erscheinungen das seltenere Bild einer *pompa*, die schnell an dem neugierigen Beschauer vorüberzieht, und das gewöhnliche des Stroms (κἂν τοῖς χειμάῤῥοις τὸ φερόμενον ῥεῦμα φθάνει παραδραμὸν ὀξύτητι τάχους τὴν κατάληψιν). Plutarch citiert hier direkt die heraklitische Stelle vom ποταμός, wobei die Worte ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς an Philo anklingen. Wie ein

solcher Strom, fährt Philo fort, eilen auch die Dinge (*τὰ ἐν τῷ βίῳ πράγματα*) an uns vorüber. Es ist nur eine trügerische Einbildung, wenn sie uns zu bleiben scheinen, *μένει δ'οὐδ' ἐπ' ἀκαρὲς ἀλλ' ἀεὶ ὑποσύρεται.* Was die Unsicherheit der Erkenntnis (*τὸ ἐν ταῖς καταλήψεσιν ἀβέβαιον,* der Terminus Aenesidems) anbelangt, so unterscheidet sich der wache Mensch nicht im geringsten von dem schlummernden. Denn nur durch Selbstbetrug glaubt er imstande zu sein, die wahre Natur der Dinge mit unbeirrter Denkkraft (*ἀπλανέσι λογισμοῖς*) zu schauen. Und doch, wird im folgenden ausgeführt, ist es der Vernunft unmöglich, sich von dem unzuverlässigen Charakter der Sinnenwelt zu emancipieren. Durch die Sinne wird die ganze Seele auf den Irrweg mit abgelenkt. — Ich glaube, es bedarf keiner weiteren Erörterung, um nachzuweisen, dass diese Gedanken genau derjenigen Anschauung über das Verhältnis der Vernunft zur sinnlichen Wahrnehmung entsprechen, welche wir oben als die Aenesidems nachzuweisen uns bemüht haben. Seine Polemik gilt eben weit mehr der Vernunfterkenntnis als der Wahrnehmung. Letztere zeigt uns zwar nicht das eigentliche Wesen der Dinge, aber sie erhebt auch diesen Anspruch gar nicht, und insofern kann man eigentlich nicht sagen, dass sie lügt. Wohl aber lügt die Vernunft, wenn sie vorgiebt aus dem fliefsenden Stoff, den ihr die Sinne liefern, ein festes und dauerndes Gebäude zu errichten. — Die folgenden Worte endlich (*τὸ δ' ὑψηλοτάπεινον καὶ μεγαλόμικρον* etc.) enthalten eine deutliche Beziehung auf die skeptische Lehre von der Relativität der Eigenschaften, speziell auf den sechsten *τρόπος* Aenesidems. Dasselbe Ding kann vermöge dieser Relativität zugleich grofs und klein, hoch und niedrig sein, konträre Gegensätze können als Eigenschaften desselben Dinges coexistieren. Dafür sind hier eigene Worte gebildet: *ὑψηλοτάπεινον, μεγαλόμικρον.* Diese Erscheinung macht unser Denken schwindeln, denn einer seiner vermeintlich festesten Punkte, der Satz des Widerspruchs, wird dadurch verrückt.

Ich schliefse die Betrachtung der Philostelle, indem ich noch darauf hinweise, dass die Ausdrücke *ἀνωμαλία* und *ταραχή,* welche bei Diogenes Aenesidem als Charakteristik der Erscheinungswelt

gebraucht, beide bei Philo für dieselbe Sache wiederkehren. Da nun dieser Abschnitt so unverkennbar mit dem in der Schrift »über die Trunkenheit« zusammenhängt, dass Gleichheit der Quelle wahrscheinlich wird, dürfen wir ihn als eine Bestätigung von Aenesidems Heraklitismus ansehen, da die dort nur vereinzelten heraklitischen Wendungen hier in gröfserer Fülle und Deutlichkeit auftreten. Ich denke mir, dass alle auf Heraklit bezüglichen Fragmente Aenesidems einer und derselben Schrift entstammen, deren Zweck war, nachzuweisen, dass keine andere Philosophie sich näher mit dem Pyrrhonismus berühre als der Heraklitismus. Zu diesem Zweck wurde, wie die Heraklitexcerpte bei Sextus beweisen, zunächst Heraklit selbst erklärend paraphrasiert, wobei das Hineintragen fremdartiger, natürlich auch stoischer Auffassungen nicht vermieden wurde. Hieran schloss sich dann vermutlich der Nachweis, dass eine Reihe gerade der fundamentalsten Sätze des Heraklit sich *mutatis mutandis* auf den skeptischen Standpunkt anwenden lassen. Die auch von Natorp ausgesprochene Vermutung, dass all dies in einer besonderen Schrift enthalten war, halte ich für sicher. Denn erstens ist in den *Πυρρώνειοι λόγοι*, dem Hauptwerk Aenesidems, sicherlich nichts derartiges vorgekommen. Das scheint mir aus dem Photiusexcerpt hervorzugehen. Dieses Werk blieb die Grundlage der weiteren Entwickelung der jüngeren Skepsis. Es war frei von Ketzereien. Ferner scheint mir die stereotype Form, in welcher Sextus alle derartigen Lehren Aenesidems einführt (*Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον λέγει* etc.) als Andeutung einer bestimmten Schrift desselben (im Gegensatz zu seinem kanonisch gewordenen Hauptwerk) am besten erklärlich.

Es war nur natürlich, dass die folgenden Skeptiker die von Aenesidem versuchte Anlehnung an Heraklit wieder verwarfen, während sie den von demselben Mann begründeten Schematismus der skeptischen Argumente dankbar bewahrten und weiter ausbildeten. Denn so sehr auch Aenesidems scharfe Dialektik den dogmatisierenden Charakter dieser Anlehnung durch spitzfindige Wendungen versteckt haben mochte, der Prozess der Ausstofsung dieses positiven Elements aus der alle Erkenntnis negierenden Philosophie konnte nicht lange auf sich warten lassen. Da-

durch ist es für uns so schwer geworden, diese Seite von Aenesidems Persönlichkeit noch zu erkennen, während doch gerade sie das Bedeutsamste an seiner Lehre ist. Denn auf dem Gebiete des philosophischen Denkens ist das absolut genommen Bedeutende mit dem historisch Wirksamen und Erfolgreichen keineswegs identisch.

III.

Das stoische ζήτημα: εἰ μεθυσθήσεται ὁ σοφός bei Philo de plantatione Noë p. 350—56, 11.

In seinem allegorischen Kommentar zur Genesis bespricht Philo unter anderem mit grofser Ausführlichkeit die Geschichte von Noahs Weinbau und Trunkenheit. Dies giebt ihm Anlafs zu einer ausführlichen theoretischen Erörterung über die Trunkenheit, welche nach seiner Ansicht von Moses als Symbol verschiedener geistiger Eigenschaften, Laster sowohl als Tugenden, gebraucht wird. Die Erörterung über die Ansichten des νομοθέτης inbetreff der Trunkenheit ist in der folgenden Schrift (περὶ μέθης) enthalten. Um aber dieser Erörterung eine Folie zu geben, von welcher sich die vermeintliche mosaische Weisheit desto glänzender abheben sollte, hat Philo am Schluss der Schrift περὶ φυτουργίας eine Darstellung der griechischen Philosopheme über die Trunkenheit vorausgeschickt. In der That sind wir ihm hierfür zu grofsem Danke verpflichtet, gerade deshalb weil es ihm keineswegs gelungen ist, den fremden Stoff einigermafsen zu verarbeiten und mit seiner eigenen Darstellung zu einer Einheit zu verschmelzen. Auch wo Philo eigene Gedanken vorträgt, pflegen seine Begriffe ihre Herkunft aus griechischer Spekulation dem kundigen Auge zu verraten. Anderer Art sind solche Stellen wie die vorliegende, wo er einen Abschnitt aus irgend einem griechischen Philosophen mit Haut und Haaren verschlingt, ohne auch nur den Versuch der Assimilation zu machen. Viele derartige Abschnitte pflegen mit sehr zweifelhafter Berech-

tigung den Darstellungen des philonischen »Systems« einverleibt zu werden.

Das brauchen wir nun allerdings für den vorliegenden Abschnitt nicht zu befürchten, sowohl um seines Gegenstandes willen, als weil Philo hier im Widerspruch zu seiner sonstigen Gewohnheit die Entlehnung deutlich kennzeichnet. Am Anfang heifst es nämlich: *Τὰ μὲν οὖν εἰρημένα τῷ νομοθέτῃ περὶ μέθης εἰσόμεθα ἐπ' ἀκριβείας αὖθις· νυνὶ δὲ ἐξερευνήσομεν ὅσα καὶ τοῖς ἄλλοις ἔδοξεν. Ἐσπουδάσθη δὲ ἡ σκέψις παρὰ πολλοῖς τῶν φιλοσόφων οὐ μετρίως* etc. Am Schluss des entlehnten Abschnittes d. h. im Beginn der nächstfolgenden Schrift (*περὶ μέθης*) heifst es dementsprechend: *Τὰ μὲν τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις εἰρημένα περὶ μέθης, ὡς οἷόν τε ἦν, ἐν τῇ πρὸ ταύτης ὑπεμνήσαμεν βίβλῳ.* Also der ganze Abschnitt wird nachdrücklich als entlehnt bezeichnet. Sowohl den Namen des von ihm direkt benutzten Schriftstellers als die in dem excerpierten Abschnitt unzweifelhaft ursprünglich vorkommenden Citate hat Philo wie immer unterdrückt. Aufserdem ist die Abhandlung am Ende verstümmelt, da von den versprochenen Beweisen des Satzes: *ὅτι οὐ μεθυσθήσεται ὁ σοφός* nur einer, der zenonische, mit Widerlegung erhalten ist.

Der Verfasser der von Philo benutzten Schrift war ganz gewiss kein grofser Philosoph. Das Ganze macht den Eindruck einer mehr populären Darstellung und ist in mancher Beziehung der ja allerdings weit umfangreicheren Kompilation *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* ähnlich; namentlich in der seltsamen Einrichtung, dass die Beweise für den vom Verfasser selbst vertretenen Standpunkt vorangestellt werden, und dann erst die Beweise für die entgegengesetzte Behauptung, ein jeder mit hinzugefügter Widerlegung nachgestellt werden sollen. Unsere Untersuchung wird nun zweierlei ins Auge zufassen haben; erstens, ob von den verschiedenen angeführten Äufserungen früherer Philosophen über die Trunkenheit vielleicht die eine oder die andere sich auf bestimmte Urheber zurückführen lässt, zweitens, ob wenn nicht über die Person, so doch über Zeit und Richtung des direkt benutzten Schriftstellers sich etwas ausmachen lässt.

Die Form, in welcher das Problem der Untersuchung: *εἰ μεθυσθήσεται ὁ σοφός* aufgestellt wird, hat stoischen Charakter.

Auch denjenigen Teil der Ethik, welcher sich mit den einzelnen Pflichten (*καθήκοντα*) des täglichen Lebens beschäftigt, pflegten die Stoiker namentlich der älteren Zeit nicht in der Form eigentlicher Parānese, sondern als Schilderung des idealen Weisen zu behandeln, dessen Bild sie bis ins Kleinste auszumalen bemüht waren. Es fragt sich immer: wie wird der Weise in dieser Beziehung sich verhalten? Gleichwohl kann diese Form der Problemstellung an sich nicht beweisen, dass der Verfasser der benutzten Schrift selbst Stoiker war. Die Akademiker z. B., indem sie die stoischen Behauptungen bekämpfen, pflegen die gleichen Probleme wie ihre Gegner aufzustellen und nur in der Art der Lösung abzuweichen. Ferner gab es eine Zeit, schon vor Philos Schriftstellerei, in welcher alle Schulen in stoischem Jargon zu reden beliebten. Antiochus hatte der kritiklosen Vermengung der verschiedenen Schulphilosophieen Thür und Thor geöffnet. Arius Didymus in seiner peripatetischen Ethik und in seinen Aristotelica, der sogenannte Akademiker Eudorus mit seiner ganz stoisierenden Einteilung der Philosophie geben einen Begriff von dieser Richtung.

Auf die Themastellung folgt nun, ganz wie in der Schrift *περὶ ἀφθαρσίας*, vor der eigentlichen Erörterung eine Aufzählung der verschiedenen von irgend einer Seite vertretenen Beantwortungen der Frage. Eingeleitet wird diese durch eine begriffliche Unterscheidung: *ἔστι τοίνυν τὸ μεθύειν διττόν, ἓν μὲν ἴσον τι τῷ οἰνοῦσθαι, ἕτερον δὲ ἴσον τῷ ληρεῖν ἐν οἴνῳ.* Diese Unterscheidung findet sich, wie schon Mangey zu der Stelle bemerkt, auch sonst ziemlich häufig. Der Weingenuss über das natürliche Mafs des Durstes hinaus ist an und für sich noch nicht identisch mit der durch den Weingenuss hervorgerufenen Unvernunft und Unzurechnungsfähigkeit. Jedenfalls konnte diese Unterscheidung nicht von denjenigen Philosophen stammen, deren Ansicht uns an erster Stelle mitgeteilt wird: *οἱ μὲν ἔφασαν μήτε ἀρκράτῳ πλείονι χρῆσθαι τὸν σοφὸν μήτε ληρήσει· τὸ μὲν γὰρ ἁμάρτημα, τὸ δὲ ἁμαρτήματος εἶναι ποιητικόν, ἑκάτερον δὲ ἀλλότριον κατορθοῦντος.* Denn für diesen Standpunkt ist ja die Unterscheidung überflüssig. Wenn angenommen wird, dass auch bei den Weisen der starke Weingenuss notwendig die *λήρησις* hervorrufe, wenn

derselbe ohne weiteres *ἁμαρτήματος ποιητικόν* ist, wozu dann die subtile Unterscheidung? Diese Philosophen hatten also offenbar die Unterscheidung von anderen übernommen, bei denen dieselbe eine reale Bedeutung hatte, und verwandten dieselbe nur in polemischem Sinne weiter. Dagegen dürfen wir füglich die an zweiter Stelle genannten Philosophen als die Urheber derselben ansehen: *Οἱ δὲ τὸ μὲν οἰνοῦσθαι καὶ σπουδαίῳ προσῆκον ἀπεφήναντο, τὸ δὲ ληρεῖν ἀνοίκειον.* Die Begründung führt aus, dass die Vernunftkraft in dem Weisen so stark sei, dass keine äußere Einwirkung dieselbe zu Falle bringen könne. Der Weise ist also in seinem Verhalten keiner Beschränkung unterworfen. Hat der Mensch einmal den Gipfel idealer Menschlichkeit erklommen, der als Tugend oder Weisheit bezeichnet wird, so hat er damit einen *character indelebilis* erworben. Er kann nie, auch nur für kurze Zeit aus der Weisheit herausfallen. Es ist dies eine jener abenteuerlichen Paradoxieen, mit denen die Stoiker, in grellen Farben malend und auf sensationelle Wirkung rechnend, das Bild ihres Weisen ausschmückten.

Beide Ansichten rühren unfraglich von Stoikern her und zwar, wie wir von vornherein annehmen dürfen, schon von den ältesten Häuptern der Schule. Dass bereits Zenon sich über die Frage geäußert hatte, wissen wir aus Senecas 83. Brief. Dort ist nicht nur seine Beantwortung der Frage nebst Beweis, sondern auch eine Widerlegung erhalten. Derselbe zenonische Beweis mit derselben Widerlegung zusammengestellt findet sich am Schlusse unserer Schrift. Es heißt da: *εἰ τῷ μεθύοντι οὐκ ἄν τις εὐλόγως λόγον ἀπόῤῥητον παρακατάθοιτο, οὐκ ἄρα μεθύει ὁ ἀστεῖος.* Es ist klar, dass hier bei eilfertigem Abschreiben Philo[1]) die zweite Prämisse weggelassen hat. Vollständiger ist der Syllogismus bei Seneca erhalten; Cap. 83, 9. *Vult nos ab ebrietate deterrere Zenon — — audi ergo, quomodo colligat virum bonum non futurum ebrium: „Ebrio secretum sermonem nemo committit, viro autem bono committit: ergo vir bonus ebrius non erit.“* Wenn Zenon so schloss, war ihm offenbar jene subtile Distinktion von *οἰνοῦσθαι* und *ληρεῖν ἐν οἴνῳ* fremd. Ihm war *μεθύειν* schlechtweg

[1]) Oder, was noch wahrscheinlicher ist, der Abschreiber.

gleich *ληρεῖν ἐν οἴνῳ*. Aus dem bereits fertigen Begriff des Weisen, zu welchem auch das Merkmal absoluter Zuverlässigkeit und Vertrauenswürdigkeit gehört, wird einfach deduciert, dass ein Zustand, wo er seiner Worte nicht mehr Herr, also unzuverlässig sein würde, seinem Begriff widerspreche. Damit war für das praktische Verhalten eine bestimmte Vorschrift nicht gegeben.

Wenn nun dieser Beweis, wie sowohl Philo als Seneca angeben, von den Gegnern, vermutlich von Arkesilaos, durch die Bemerkung *ad absurdum* geführt wurde *ὅτι κατὰ τὸν λεχθέντα λόγον ὁ σοφὸς οὔτε μελαγχολήσει ποτὲ οὔτε κοιμηθήσεται οὔτε συνόλως ἀποθανεῖται*, da ja doch einem Verrückten, Schlafenden oder gar Toten auch niemand ein Geheimnis anvertraue, so lag darin einerseits der Gedanke, dass das Vertrauen doch nicht von einem vorübergehenden Zustande, sondern von dem dauernden Charakter des Menschen abhängig sei, anderseits, dass es thöricht sei, Zustände, welche ausschliefslich in der physischen Natur des Menschen begründet sind, von der geistigen Tugend abhängig zu denken. Ich glaube, diese Widerlegung zeigt, wie Zenon seinen Satz: *οὐ μεθυσθήσεται ὁ σοφός* gemeint hatte. Der Gegner, welcher dieselbe erfand, kannte den Zusammenhang und die Bedeutung dieses Satzes unfraglich besser als wir. Er sah in demselben offenbar nicht eine Ermahnung an die Weisheitsjünger, den Trunk zu meiden[1]), sondern überhaupt einen Zug jener überschwänglichen Schilderung des Weisen und seiner Attribute, in welcher sich die Stoiker gefielen.

Da Posidonius, wie uns Seneca berichtet, um seinen Schulstifter wider die nur allzu berechtigten Angriffe der Gegner zu verteidigen, auf den Einfall kam, Zenon habe nicht den einmaligen Rausch, sondern die Gewohnheit, sich zu betrinken, dem Weisen absprechen wollen, dürfen wir als erwiesen annehmen, dass feinere Distinktionen, wie die zwischen *οἰνοῦσθαι* und *ληρεῖν ἐν οἴνῳ*, und überhaupt Erörterungen, was unter Trunkenheit zu verstehen sei, sich bei Zenon noch nicht fanden.

Wenn unsere Auffassung des zenonischen Beweises die richtige ist, so dürfen wir die bei Philo an zweiter Stelle angeführte

[1]) Wie Seneca a. a. O. *vult nos ab ebrietate deterrere.*

Ansicht als eine weitere Ausbildung der zenonischen betrachten, die sich offenbar darin gefällt, die Paradoxie, welche bei Zenon zwar gedacht, aber noch nicht klar ausgesprochen war, noch mehr auf die Spitze zu treiben. Wir dürfen diese Weiterbildung mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit dem Kleanthes zuschreiben. Denn bei Diogenes Zenon 127 wird ihm speziell die Lehre von der Unverlierbarkeit der Tugend zugeschrieben, in den Worten: *καὶ μὴν τὴν ἀρετὴν Χρύσιππος μὲν ἀποβλητήν, Κλεάνθης δὲ ἀναπόβλητον· ὁ μὲν ἀποβλητὴν διὰ μέθην καὶ μελαγχολίαν, ὁ δὲ ἀναπόβλητον διὰ βεβαίους καταλήψεις.* Dieselbe Angabe wiederholt sich s. 128. *ἀρέσκει δὲ αὐτοῖς καὶ διαπαντὸς χρῆσθαι τῇ ἀρετῇ, ὡς οἱ περὶ Κλεάνθην φασίν. ἀναπόβλητος γάρ ἐστι καὶ πάντοτε τῇ ψυχῇ χρῆται οὔσῃ τελείᾳ ὁ σπουδαῖος.* Die chrysippische Ansicht, welche der des Kleanthes gegenübergestellt wird, zeigt durch ihren Zusatz deutlich den Zusammenhang dieser Lehre mit dem uns beschäftigenden *ζήτημα*. In ihrer ersten einfachen Fassung konnte die Behauptung, *ὅτι οὐ μεθυσθήσεται ὁ σοφός* ja auch so verstanden werden, dass eben der Weise, wenn er sich berausche, aufhöre ein Weiser zu sein, also der Fall nicht eintreten könne, dass ein Weiser sich berausche. Wurde aber diese Behauptung mit der weiteren von der Unverlierbarkeit der Tugend verbunden, wie dies durch Kleanthes geschah, so wurde dadurch eine weitere Bestimmung nötig. Warum kann auch der Rausch der Weisheit nichts anhaben, deswegen weil der Weise so weise ist, nicht im Übermafs zu trinken, oder weil er so weise ist, dass ihm auch der Wein nichts anhaben kann? Kleanthes, der die unverlierbare Tugend unzweifelhaft als etwas Materielles dachte, entschied sich für die, uns abgeschmackt vorkommende zweite Möglichkeit. Es liegt auf der Hand, dass wir derartige Bizarrerieen und Schroffheiten am ehesten der ältesten Stoa zutrauen dürfen, die noch nicht durch die Polemik der übrigen Schulen zur Vorsicht gemahnt war. Damit soll nun nicht behauptet sein, dass in der von Philo benutzten Schrift gerade Kleanthes für die an zweiter Stelle vorgetragene Ansicht citiert wurde. Es konnte da ebenso gut ein jüngerer Stoiker genannt sein, welcher diese Ansicht von Kleanthes übernommen hatte. Nur das dürfen wir als sicher ansehen, dass diese Ansicht in

letzter Linie auf Kleanthes zurückgeht, da sie eine notwendige Konsequenz seiner durch Überlieferung feststehenden Ansicht über die Unverlierbarkeit der Tugend bildet.

Man kann sich denken, welchen Widerspruch dieses Paradoxon hervorrief, und dass Chrysippos, der überhaupt so manche gröbere Auffassung seiner Vorgänger durch Verfeinerung gegen die dialektischen Angriffe der Gegner zu schützen suchte, hier eine Konzession für nötig hielt. Denn seine Äufserung, die Tugend sei verlierbar durch Trunkenheit und Wahnsinn, sieht doch ganz so aus, als ob sie durch die oben angeführte Widerlegung des zenonischen Beweises hervorgerufen wäre, in welcher ja auch der *μελαγχολία* Erwähnung geschieht. Chrysippos gab also zu, dass körperliche Leidenszustände die Tugend in Mitleidenschaft ziehen, ja sogar dieselbe aufheben können. Daraus folgte, dass der alte Satz: *ὅτι οὐ μεθυσθήσεται ὁ σοφός* bei ihm einen anderen Sinn annehmen musste. Hier wurde er zur Abmahnung vom übermäfsigen Weingenuss, der den Verlust der Tugend zur Folge hat. Dem Chrysippus dürfen wir also mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit den an erster Stelle geschilderten Standpunkt zuschreiben, welcher nicht nur das *μεθύειν (ληρεῖν ἐν οἴνῳ)*, sondern schon das bloſse *οἰνοῦσθαι* als ein *ἁμαρτήματος ποιητικόν* dem Weisen untersagt.

Von den beiden uns erhaltenen Kompendien der stoischen Ethik bei Diogenes und bei Stobäus giebt jene die von uns besprochene Lehre wieder mit den Worten: *οἰνωθήσεσθαι μὲν, οὐ μεθυσθήσεσθαι δὲ, ἔτι δὲ οὐδὲ μανήσεσθαι, προσπεσεῖσθαι μέντοι ποτὲ αὐτῷ φαντασίας ἀλλοκότους διὰ μελαγχολίαν ἢ λήρησιν, οὐ κατὰ τὸν τῶν αἱρετῶν λόγον, ἀλλὰ παρὰ φύσιν. οὐδὲ μὴν λυπηθήσεσθαι τὸν σοφὸν διὰ τὸ τὴν λύπην ἄλογον εἶναι συστολὴν ψυχῆς, ὡς Ἀπολλόδωρός φησιν ἐν τῇ ἠθικῇ.* Es ist klar, dass sich das Citat nicht etwa nur auf die Begründung des letzten Satzes, welche zudem nur die triviale und, wie es scheint, allen Stoikern gemeinsame Definition der *λύπη* enthält, beziehen kann, sondern dass die ganze in innerem Zusammenhange stehende ausgehobene Satzreihe aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Ethik Apollodors, eines Schülers des Diogenes von Babylon, geschöpft ist. Wir hätten somit einen Stoiker entdeckt, welcher

auch nach Chrysippus die alte kleanthische Auffassung beibehielt. Freilich erscheint dieselbe hier in einer verfeinerten Form. Dass *μελαγχολία* und *λήρησις* in gewissem Sinne auch den Weisen befallen können, wird zugegeben. Aber sie sind nur imstande, ihm *ἀλλόκοτοι φαντασίαι* vorzuspiegeln. Der Weise wird indessen, so dürfen wir den unvollständigen Gedanken ergänzen, diesen Vorstellungen niemals beipflichten (*συγκατατίθεσθαι*), und da er insofern seine Weisheit bewahrt, wird man nicht von ihm sagen können *ὅτι μεθυσθήσεται* oder *ὅτι μανήσεται*. *μελαγχολία* kann den Weisen befallen, aber nicht *μανία*. Diese Unterscheidung fand auch Cicero Tuscul. III. 5, 11 in seiner Quelle, wenn er sagt: *ut furor in sapientem cadere possit, non possit insania.*

Während also die stoische Ethik bei Diogenes, welche sich überhaupt durch ein weitgehendes Heranziehen der nachchrysippischen Stoiker auszeichnet, hier durch Vermittlung eines jüngeren Stoikers, vermutlich Apollodors, den kleanthischen Standpunkt von der Unverlierbarkeit der Tugend konserviert, sagt Arius Didymus bei Stobaeus schlechtweg: *οὐχ οἷόντε δὲ μεθυσθήσεσθαι τὸν νοῦν ἔχοντα, τὴν γὰρ μέθην ἁμαρτητικὸν περιέχειν, λήρησιν εἶναι γὰρ παρὰ τὸν οἶνον, ἐν μηδενὶ δὲ τὸν σπουδαῖον ἁμαρτάνειν.* Das ist eine orthodoxe Wiedergabe des alten zenonischen Standpunktes, in welcher die Unterscheidung des *οἰνοῦσθαι* und *ληρεῖν* ignoriert wird, zugleich aber die Ausdrücke *ἁμαρτητικόν* und *ἁμαρτάνειν* an die nach unserer Vermutung von Chrysipp herrührende (bei Philo an erster Stelle mitgeteilte) Begründung erinnern. Dieses Resultat stimmt vortrefflich zu der auch sonst sich aufdrängenden Wahrnehmung, dass Arius die stoische Ethik im wesentlichen nach Zenon und Chrysippus darstellt.

Kehren wir zu Philo zurück. Wir dürfen als das Resultat der bisherigen Untersuchung ansehen, dass die beiden gegensätzlichen Meinungen, welche bei Philo an erster Stelle angeführt werden, beide innerhalb der stoischen Schule anfgestellt worden waren [1]), dass jede von beiden eine der alten berühmten stoischen Auktoritäten für sich hatte, und dass endlich beide in der Tradition der stoischen Schule nach Chrysippus neben einander

[1]) Es ist also irrtümlich, wenn Usener Epicurea p. 344, 7 die Stelle vermutungsweise mit Epikur in Verbindung gebracht hat.

fortbestanden. Doch werden wir selbst jetzt noch nicht die Vorstellung fassen dürfen, dass der Verfasser der von Philo benutzten Schrift Stoiker gewesen sei. Offenbar ist ihm die an zweiter Stelle geschilderte Ansicht die sympathischere. Das ergiebt sich aus seinen später zu besprechenden eigenen Argumentationen. Doch unterscheidet er sich auch von dieser ganz wesentlich. Auch gegen diese zweite Ansicht wird hernach polemisiert, so dass das Ganze einen innerhalb der Stoa selbst nicht vorkommenden Standpunkt vertritt. Die Vorrede dagegen zählt nur stoische Standpunkte auf. Es folgt nämlich auf die Explikation der beiden bisher besprochenen Ansichten noch die einer dritten, welche der Verfasser, seiner späteren Erörterung vorgreifend, als besonders verkehrt darzustellen, ja sogar lächerlich zu machen bemüht ist.

Der überlieferte Text freilich erweckt bei oberflächlicher Betrachtung die Vorstellung, dass noch zwei weitere Ansichten mitgeteilt werden sollen, da dass anknüpfende *οἱ δέ* noch zweimal wiederkehrt. Aber scharfe Interpretation führt zu dem Resultat, dass der Gedankenzusammenhang diese Annahme verbietet und das zweimalige *οἱ δέ* nur auf einem Textesschaden beruhen kann. Es heisst nämlich zunächst: »andere aber, die wie mir scheint die Gröfse der Erhabenheit des Weisen über die Leidenschaft nicht bemerkt hatten, haben ihn aus seiner luftigen Höhe wie Vogelsteller vom Himmel auf die Erde herabgezogen, um ihn in ähnliche Leidenszustände zu verwickeln«. — Est ist notwendig einige Bemerkungen zur Rechtfertigung dieser Übersetzung hinzuzufügen. Man könnte z. B. gleich im Anfang zweifeln, ob *οἱ δέ* durch »andere« richtig übersetzt ist. Vielleicht soll sich der Vorwurf, den Weisen von seiner Höhe herabzuziehen und in niedrige, seiner unwürdige Situationen zu verwickeln, auf die Vertreter der unmittelbar vorher geschilderten zweiten Ansicht beziehen. Dass nämlich diese Philosophen dem Weisen das *οἰνοῦσθαι* angemessen finden, konnte wohl jemandem als eine Erniedrigung des Weisen erscheinen. Man müsste dann auch die Worte *τὸ μέγεθος τῆς περὶ τὸ πάθος ὑπερβολῆς* anders auffassen, als ich sie in der Übersetzung wiedergegeben habe, und vielmehr von der Stärke des durch den übermäfsigen Weingenuss

erzeugten πάθος verstehen. Aber gegen diese auf den ersten Blick ansprechende Auffassung erheben sich Bedenken, welche dieselbe ganz unmöglich machen. Erstens wäre statt des überlieferten οἱ δέ in diesem Falle οὗτοι das Angemessene. Man könnte zwar οἵδε schreiben, aber auch dies würde nicht ganz angemessen sein. Ferner wenn man ἡ περὶ τὸ πάθος ὑπερβολή einfach als ἡ τοῦ πάθους ὑπερβολή erklärt, bleibt der Genetiv τοῦ σοφοῦ unverständlich. Er kann nur mit ὑπερβολῆς angemessen verbunden werden. Endlich — und das entscheidet — könnte doch diese herbe Kritik nur von dem Philo vorliegenden Quellenschriftsteller herrühren. Dessen Standpunkt widerspricht sie aber aufs entschiedenste. Da er nämlich beweisen will: ὅτι ὁ σοφὸς μεθυσθήσεται, ist ja die zweite Ansicht die seiner eigenen nächststehende. Wenn also, nach diesen Erwägungen, die übersetzten Worte in keinem Falle eine Kritik der zweiten Ansicht enthalten können, so bleibt (aufser unserer gleich näher zu begründenden Ansicht, dass der Satz mit dem Folgenden zu verbinden sei) nur noch die Möglichkeit übrig, dass er eine Kritik der ersten Ansicht vom Standpunkte der zweiten aus enthält. Diese Möglichkeit widerlegt sich aber dadurch, dass offenbar die Worte: τὸ μέγεθος .... οὐ κατανοήσαντες und hernach ὁρῶντες ἀρετῆς εἰς ὕψος in einer Beziehung zu einander stehen. Rührte also die Stelle über die Vogelsteller von den Philsophen des zweiten Standpunktes her, so müsste um dieser deutlichen Beziehung willen auch die folgende Erörterung (l. 13—25) von denselben Philosophen herrühren. Da nun diese Erörterung einen von dem ersten verschiedenen, wenn auch nah verwandten Standpunkt im Auge hat, der also weder als identisch mit jenem, noch als Gegensatz zu jenem behandelt werden kann, so dürfen wir folgern, dass die übersetzten Worte sich auch auf den ersten Standpunkt nicht beziehen. Wenn nun die überlieferten Worte auch die Verbindung mit dem Folgenden nicht zulassen sollten, so dürfen wir als erwiesen annehmen, dass irgendwo eine Corruptel in denselben stecken muss. Und thatsächlich ist dem so. Denn während das erneute οἱ δέ die Einführung einer vierten Ansicht erwarten lässt, ohne dass doch der Inhalt der dritten uns bereits mitgeteilt wäre, und während der Gegensatz von τὸ

μέγεθος — οὐ καταvοήσαντες zu *ὁρῶντες ἀρετῆς εἰς ὕψος* einen Gegensatz auch dieser dritten und vierten Ansicht scheint andeuten zu wollen, ist das Verhältnis vielmehr so, dass das mit dem ersten *οἱ δέ* eingeführte spöttische Gleichnis auf die mit dem zweiten *οἱ δέ* eingeführte philosophische Ansicht (über die bedingungsweise Zulässigkeit der Trunkenheit) vortrefflich passt. Beide Anstöfse — das unpassende *οἱ δέ* und der unpassende Gegensatz von *οὐ καταvοήσαντες* zu *ὁρῶντες* — lassen sich auf einfache Weise heben, wenn wir bei dem zweiten *οἱ δέ* den Ausfall einer Negation annehmend, *οἳ οὐδ' ὁρῶντες* [1]) schreiben. In dem so wiederhergestellten Zusammenhang wird man das erste *οἱ δέ*, wie ich oben gethan, durch »andre« übersetzen müssen. Aufserdem bedürfen noch die Worte *τῆς περὶ τὸ πάθος ὑπερβολῆς* einer Besserung. Denn da durch den hinzugefügten Genetiv *τοῦ σοφοῦ* die Bedeutung von *ὑπερβολή* als »Erhabenheit über —« feststeht, wird man wohl statt des ungeeigneten *περί* ein *ὑπέρ* herzustellen haben. Eine kurze Erörterung verlangt endlich noch *ὁμοίας κῆρας*. Natürlich ist gemeint, dass jene Philosophen, die sich eine so unwürdige Vorstellung von dem Weisen machen, ihn dadurch in ähnliches Missgeschick verwickeln, wie der Vogelsteller die gefangenen Vögel.

Wir dürfen nun zur Betrachtung der dritten und letzten philosophischen Ansicht über die Trunkenheit übergehen, welche uns Philo mitteilt. Denn jetzt erst dürfen wir als gesichert ansehen, dass es im ganzen drei Ansichten sind, die das Proömium heranzieht. Diese dritte Ansicht steht der ersten weit näher als der zweiten. Auch sie nimmt keine Unverlierbarkeit der Tugend, keine unbedingte Erhabenheit des Weisen über alle äufseren Einflüsse an, und gerade dieser Punkt ist es, welcher ihr die stärkste Missbilligung von Seiten des bei Philo benutzten Schriftstellers zuzieht. — Diese Leute, die nicht einmal mit dem Blick die Höhe der Tugend erreichen (geschweige denn, dass sie selbst zu einer solchen Tugend fähig wären) sagten: »Wenn der Weise Wein im Übermafs trinkt, wird er auf jeden Fall die Selbstbeherrschung verlieren und Fehltritte thun und,

[1]) Statt dessen schlägt Wilamowitz *<ἤ> οὐδ' ὁρῶντες* vor, da die relative Anknüpfung ungriechisch sei.

wie ein besiegter Athlet, nicht nur die Hände vor Schwachheit sinken lassen, sondern auch Haupt und Nacken den Schlägen darbieten und in die Kniee sinken und zu Boden stürzen. Da er aber dies im voraus weiss, dürfte er sich schwerlich aus freien Stücken herbeilassen, einen Wettkampf im mafslosen Weingenuss mitzumachen, falls nicht etwa wichtige Rücksichten dabei ausschlaggebend sein sollten: die Rettung des Vaterlandes, oder die Ehrfurcht vor den Eltern, oder die Sicherheit der Kinder und nächsten Angehörigen, kurz die Rücksicht auf das private und öffentliche Wohl. Würde er doch auch ein tötliches Gift nicht trinken, ohne dass ihn die Situation durchaus dazu nötigte. Und ein Gift, wenn auch kein tötliches, so doch ein Wahnsinnerzeugendes ist ja auch der Wein«.

Der Unterschied dieser dritten Ansicht von der ersten besteht nur darin, dass hier die Trunkenheit dem Weisen nicht absolut untersagt, sondern für gewisse Fälle gestattet wird. Wir haben es hier mit der bekannten Unterscheidung von *καθήκοντα περιστατικά* und *ἄνευ περιστάσεως* zu thun. Es giebt Pflichten, die an und für sich und unter allen Umständen Pflichten sind, es giebt aber auch solche, die nur durch eine bestimmte Notlage hervorgerufen werden und oft mit dem, was für gewöhnlich Pflicht ist, in direktem Widerspruch stehen können. Für gewöhnlich ist es z. B. *καθῆκον*, für seine Gesundheit Sorge zu tragen, in gewissen Notlagen kann es Pflicht werden, dieselbe durch Selbstverstümmelung zu zerstören. Eine derartige Verschiebung kann natürlich nur eintreten durch den Konflikt verschiedenartiger Verpflichtungen. Die Stoiker stellten, wie wir aus Cicero *de officiis* wissen, eingehende Untersuchungen darüber an, welchen Pflichten im Fall eines derartigen Konflikts jedesmal der Vorzug zu geben sei. Wir können nicht feststellen, welcher Philosoph diese casuistischen Untersuchungen zuerst aufgebracht hat. Aus Cicero wissen wir, dass schon Diogenes von Babylon und Antipater von Tarsus über die zwischen Sittlichkeit und Nutzen entstehenden Konflikte gehandelt hatten. Auch Panaetius in seinem Buch *περὶ καθήκοντος* hatte dies Kapitel als einen wichtigen Teil der Pflichtenlehre erwähnt, selbst aber nicht behandelt. Doch nicht in dieses Kapitel gehört der in unserer

Philostelle berührte Konflikt. Es handelt sich hier vielmehr um den Konflikt verschiedenartiger sittlicher Verpflichtungen. Diese Frage hatte, wie Cicero ausdrücklich sagt, Panaetius noch gar nicht aufgeworfen. Was Cicero am Schluss des ersten Buches *de officiis* über diesen Punkt vorbringt, entlehnte er, wie längst erkannt ist, aus Posidonius *περὶ καθήκοντος*. Es ist mir aus dem Schweigen des Panaetius über diese Frage sehr wahrscheinlich, dass erst Posidonius dieselbe aufbrachte. Charakteristisch ist, dass wieder die altstoisch-orthodoxe Ethik des Arius der Lehre von den *καθήκοντα περιστατικά* und *ἄνευ περιστάσεως* nicht Erwähnung thut, während die an Nachrichten über Posidonius so reiche Ethik bei Diogenes dieselbe ausführlich entwickelt. Wäre sie bereits vor Panaetius ausgebildet worden, so würde sie schwerlich bei Arius ganz fehlen.

Unsere Stelle bei Philo passt nun deswegen ganz vorzüglich zu der Lehre des Posidonius, weil jene *μεγάλα διαφέροντα*, die daselbst als eventuelle Rechtfertigungsgründe des Rausches sowohl als des Selbstmordes erscheinen, gerade jener Pflichtenklasse angehören, welcher Posidonius, nach Ciceros Zeugnis, vor allen übrigen den Vorrang zuerkannt hatte: den Pflichten gegen die Gemeinschaft. So heisst es am Ende von Cap. 44: *ergo omne officium, quod ad coniunctionem hominum et ad societatem tuendam valet, anteponendum est illi officio, quod cognitione et scientia continetur.* Und weiter am Anfang von Cap. 45: *Illud forsitan quaerendum sit, num haec communitas, qnae maxime est apta naturae, sit etiam moderationi modestiaeque semper anteponenda. Non placet. Sunt enim quaedam partim ita foeda partim ita flagitiosa, ut ea ne conservandae quidem patriae causa sapiens facturus sit. Ea Posidonius collegit permulta sed ita taetra quaedam, ita obscena, ut dictu quoque videantur turpia. Haec igitur non suscipiet rei publicae causa etc.* Diese Stelle beweist, dass sich in dem Buche des Posidonius *περὶ καθήκοντος* eine Erörterung fand, in welche die bei Philo erhaltene Auseinandersetzung genau hineinpasst. Denn beidemal handelt es sich um eine Abwägung der Pflichten der Mäfsigkeit gegen die aus dem Gemeinschaftsleben erwachsenden. Wenn Posidonius durch Anführung vieler Beispiele zu beweisen suchte, dass die letzteren

nicht unter allen Umständen jenen vorzuziehen seien, dass es Verletzungen der Mäfsigkeitspflichten gebe, zu denen uns selbst die Rücksicht auf die Rettung des Vaterlandes nicht veranlassen dürfe, so liegt darin, dass in anderen Fällen allerdings die Mäfsigkeitspflicht der höheren gegen Vaterland und Gesellschaft geopfert werden müsse. Das ist es ja aber gerade, was in unserer Philostelle empfohlen wird. Und zu jenen *foeda* und *flagitiosa* kann doch Posidonius in keinem Falle den Rausch gerechnet haben.

Ich halte es demnach für sehr wahrscheinlich, dass der dritte von Philos Quelle citierte Philosoph kein anderer als Posidonius war. Auch die Beobachtung, dass Philos Quelle gegen diesen Autor ganz besonders scharf polemisiert, während die erste doch gerade in dem incriminierten Punkte mit der dritten übereinstimmende Ansicht ungeschoren bleibt, fordert zum Nachdenken auf. Sachlich rechtfertigt sich das ungleichmäfsige Verfahren allerdings dadurch, dass in der dritten Ansicht die Erniedrigung des Weisen als etwas Realisiertes erscheint, während sie in der ersten nur hypothetisch auftritt, mit der ausdrücklichen Verwahrung, dass sie niemals realisiert werden könne. Aber abgesehen davon meint man doch die persönliche Animosität herauszuhören, was sich wohl am natürlichsten daraus erklären lässt, dass der Angegriffene der Zeit des Verfassers nahe stand. Wenn nun, wie ich glaube, aus den gleich zu besprechenden eigenen Auseinandersetzungen des Verfassers sich ergiebt, dass derselbe frühestens der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts angehört, so würde auch von dieser Seite her unserer Hypothese eine Wahrscheinlichkeit erwachsen: dass der Vertreter der dritten stoischen Ansicht Posidonius ist [1]).

---

[1]) Gellius XIII. 28 hat uns ein Bruchstück aus Panaetius *περὶ καθήκοντος* aufbewahrt, in welchem, wie an unserer Stelle, der Weise unter dem Bilde eines Pankratiasten vorgestellt wird. Wie ein solcher immer auf seiner Hut ist und mit vorgehaltenen Armen jeden Hieb des Gegners von seinem Haupte abwehrt, so auch der Weise gegenüber den Anläufen des Bösen und des Schicksals. Ist nicht die Schilderung bei Philo, die das Aufgeben dieser wachsamen und gesicherten Auslage schildert, offenbar aus jener abgeleitet? Das würde auch treff-

Was nun noch vor dem Beginn der eigentlichen Untersuchung vorgebracht wird, zerfällt in zwei Stücke. Das erste enthält eine Vergleichung des Wahnsinns und des leiblichen Todes, auf den Gedanken hinauslaufend, dass auch der Wahnsinn ein Tod sei und zwar ein schlimmerer als der leibliche. Inhaltlich und durch die Unterbrechung der Gedankenfolge giebt sich dieses Stück als ein Einschiebsel Philos zu erkennen. Das zweite Stück schliefst sich begründend an die vorher der Quelle entnommene Bemerkung an, dass man den Rausch als eine Art der *μανία* anzusehen habe. Dann folgt der diese vorläufige Übersicht der verschiedenen Standpunkte abschliefsende und zur eigenen Erörterung des Verfassers überleitende Satz: *τὰ μὲν οὖν ὡσανεὶ προοίμια τῆς σκέψεως τοιαῦτά ἐστι· τὸν δὲ περὶ αὐτῆς λόγον ἤδη περαίνωμεν, διπλοῦν ὡς εἰκὸς ὄντα, τὸν μὲν ὅτι ὁ σοφὸς μεθυσθήσεται κατασκευάζοντα, τὸν δὲ τοὐναντίον ὅτι οὐ μεθυσθήσεται βεβαιούμενον.*

Hier befremdet und überrascht zunächst die eigentümliche Disposition, die garnicht, wie man doch erwarten sollte, an die vorher gegebene Aufzählung der Ansichten anknüpft. Denn der Standpunkt *ὅτι μεθυσθήσεται ὁ σοφός* ist ja im Proömium gar nicht vorgekommen. Will etwa der Verfasser vorgeben, dass er diesen Standpunkt zum ersten Mal aufbringe? Erklärt sich die ausschliefsliche Berücksichtigung stoischer Philosopheme im Proömium aus polemischer Absicht des Verfassers gegen die stoische Schule, oder aus seiner eigenen Zugehörigkeit zu derselben? Beides wäre an und für sich denkbar. Für die letztere Annahme, dass der Verfasser selbst Stoiker ist, scheint mir aber, neben anderen Anzeichen, eine Stelle entscheidend ins Gewicht zu fallen. Auf Seite 355, 28 Mang. wird nämlich eine unverkennbar stoische Lehre (*μετέχουσι δὲ τοῦ νήφειν ἀγαθοί τε καὶ φαῦλοι*) mit den Worten eingeführt: *ὡς ὁ τῶν προτέρων λόγος.* Dieser Ausdruck kann nicht von Philo, sondern nur von seinem Quellenschriftsteller stammen, der durch ihn seine Ansicht denen

---

lich für Panaetius' Schüler Posidonius passen, der ja, wie wir aus Cicero schliefsen können, in seiner Darstellung der Pflichtenlehre an diejenige seines Lehrers angesetzt hatte.

der früheren gegenüberstellt, welche er widerlegen will. Aus einem von ihnen selbst zugestandenen Satze will er gegen dieselben argumentieren. Wenn nun diese Früheren, wie wir erwiesen zu haben glauben, sämtlich Stoiker sind, so folgt mit Notwendigkeit, dass der Verfasser, der sich jenen gegenüber nicht als Gegner, sondern als aufgeklärterer Nachfahre fühlt, selbst Stoiker war oder wenigstens sein wollte. Sonst hätte er statt *οἱ πρότεροι* sagen müssen *οἱ ἀντιδοξοῦντες* oder *οἱ τἀναντία αἱρούμενοι*. Diese Meinung wird sich uns auch bei der Durchmusterung der einzelnen von dem Verfasser vorgebrachten Argumente weiter bestätigen.

Wenn nun der Verfasser mit dem Worten: *τοῦ δὲ προτέρου τὰς πίστεις ἁρμόττον λέγειν πρότερον* sich anschickt, zunächst die Behauptung *ὅτι μεθυσθήσεται ὁ σοφός* zu erhärten, so genügt ein Blick auf den Anfang des verstümmelten zweiten Teiles der Schrift, um uns zu belehren, dass der Verfasser diesen Standpunkt selbst vertritt und die Gegenbeweise im zweiten Teile nur anführen will, um sie zu widerlegen. Es heisst nämlich auf Seite 356, 1 Mang. *ἐπεὶ δὲ οὐδεὶς καθ' αὑτὸν ἀγωνιζόμενος ἀναγράφεται νικῶν, εἰ δὲ ἀγωνίζεται*[1] *σκιομαχεῖν μᾶλλον ἂν εἰκότως δόξαι, ἀνάγκη καὶ τοὺς τὸ ἐναντίον κατασκευάζοντας λόγους εἰπεῖν, ἵνα δικαιοτάτη γενηθῇ κρίσις, μηδετέρου μέρους ἐξ ἐρήμου καταδικασθέντος.* Also nur um widerlegt zu werden, sollten die Gegner zu Worte kommen. Nach Anführung des zenonischen Beweises heisst es dann: *Ἆρ' οὖν πρὶν ἢ τοὺς ἄλλους ἐξῆς συνείρειν, ἄμεινον καθ' ἕκαστον τῶν προτεινομένων ἀντιλέγειν, ἵνα μὴ μακρηγοροῦντες ἐπὶ πλέον διοχλεῖν δοκῶμεν.* Jedem einzelnen Beweise der Gegner sollte also die Widerlegung auf dem Fufse folgen. Es ist jammerschade, dass die weiteren Beweise und Widerlegungen uns nicht erhalten sind. Denn hier müsste sich deutlich zeigen, ob wir über den Ursprung der im Proömium vorgetragenen Ansichten richtig geurteilt haben.

Es ist also des Verfassers eigene Ansicht: *ὅτι μεθυσθήσεται ὁ σοφός*. Er setzt sich in diesem Punkte zu der orthodoxen

---

[1]) Ich möchte folgende Verbesserung der verderbten Worte vorschlagen: *οὐδὲ ἀγωνίζεται <τὸ παράπαν> σκιομαχεῖν <δὲ> μᾶλλον* etc.

Lehre seiner Schule und zu ihren Autoritäten in Widerspruch. Offenbar that er dies in Anlehnung an die Lehre einer fremden Schule. Der Stoiker Arius Didymus in seiner Darstellung der peripatetischen Ethik sagt: *καὶ μεθυσθήσεσθαι* (scil. *τὸν σοφόν*) *κατὰ συμπεριφοράν, κἂν εἰ μὴ προηγουμένως.* Daraus dürfen wir den Schluss ziehen, dass die Peripatetiker, dem Rigorismus und den Übertreibungen der Stoa sich widersetzend, zuerst jene Behauptung aufgestellt hatten. Ihnen macht unser Stoiker eine Konzession. Im letzten Teil seiner Schrift *περὶ ὀργῆς* bekämpft Philodem die *ἐπιλογισμοί*, durch welche einige Philosophen darzuthun bemüht waren *ὅτι καὶ ὁ σοφὸς ὀργισθήσεται.* Ich halte für sehr wahrscheinlich, dass diese Philosophen Peripatetiker waren, da an einer früheren Stelle die Behauptung dieser Schule, dass der Zorn an und für sich nichts Schlechtes, ja sogar in mehrfacher Beziehung notwendig sei, ausführlich widerlegt wird. In dem zweiten dieser *ἐπιλογισμοί* wird nun die Trunkenheit als Analogie für den Zorn herangezogen. Die bei Gomperz S. 150 u. 154 teilweise falsch ergänzten Worte sind folgendermafsen herzustellen: *ὥπερ τε, πολλοῖς περιπεσόντες, ὅταν οἶνον προσενέγκωνται, μεθυσκομένοις, οὐ μόνον ἄφροσιν ἀλλὰ καὶ συνετοῖς, καὶ οὐ μᾶλλον ἐκείνοις ἢ τούτοις, καταλαμβάνομεν ὅτι τὸ μεθύειν οὐ συμβαίνει παρ' ἀλογιστίαν, ἀλλὰ κἂν ὁ σοφὸς ἀνὴρ μεθυσθείη, οὕτως ὁρῶντες οὐ μόνον τοὺς ματαίους, ὅταν ἑκουσίως ὑπό τινος βλαβῶσιν, ἀλλὰ καὶ τοὺς συνετοὺς ὀργιζομένους, τοῦτο μὲν οὖν ἐροῦμεν ἀτόπως* (vel *οὐ καλῶς*) *ματαιότητι αἰτίαν τῶν ὀργῶν προσάπτεσθαι.* Hier wird also als einfache Erfahrungsthatsache angesehen, dass die Trunkenheit mit der gröfseren oder geringeren Intelligenz des Betreffenden in keinem Zusammenhange stehe. Daraus wird dann geschlossen, dass auch die Weisheit, eine bloſse Steigerungsstufe der gewöhnlichen Klugheit, in dieser Beziehung keinen Unterschied mache. Da nun, wie schon bemerkt, diese *ἐπιλογισμοί* wahrscheinlich peripatetischen Ursprungs sind, dürfen wir wohl diese Philodemstelle neben der bei Didymus als Beleg für diese Lehre der Peripatetiker verwenden. An die Peripatetiker also scheint unser Stoiker sich anzulehnen.

Der Grundgedanke seiner Kritik der im Proömium vorge-

führten Ansichten der älteren Stoiker ist nun der: die Unterscheidung zwischen οἰνοῦσθαι und μεθύειν sei unnütze Silbenstecherei: da es unzweifelhaft sei, dass auch dem Weisen reichlicherer Weingenuss zieme, dürfe man ruhig sagen: ὅτι μεθυσθήσεται ὁ σοφός; eine λήθαργος werde freilich bei ihm nicht eintreten, wohl aber ein angenehmes Sichgehenlassen der Seele, das ihn zu Heiterkeit und liebenswürdigem Scherz disponiere. Der Verfasser nimmt also einen vermittelnden Standpunkt zwischen stoischer Strenge und peripatetischer Nachsicht ein. Er stumpft die Gegensätze ab und möchte uns gern überreden, dass Stoiker und Peripatetiker in der Sache eigentlich auf dasselbe hinauskommen. Bekanntlich war es ein Grundgedanke des Antiochus von Askalon, dass der Unterschied der stoischen von der akademisch-peripatetischen Ethik mehr in den Worten als in der Sache liege. Diesem Standpunkt scheint mir ganz das Verfahren unseres Verfassers zu entsprechen, wenn er zwar die Ansichten des Chrysippus und des Posidonius ganz verwirft, doch aber an eine stoische Ansicht, nämlich an die des Kleanthes, sich anlehnt, welche er so umdeutet, dass sie mit der peripatetischen zusammengeht. Dies ist das Ziel der Auseinandersetzung über Synonymie, mit welcher er seine Betrachtung eröffnet. Die auffallende Breite derselben legt freilich den Gedanken nahe, dass sie von Philo, in Rücksichtnahme auf ein mit derartigen logisch-grammatischen Lehren weniger vertrautes jüdisches Publikum, erweitert sei. Die Hauptsache aber, dass nämlich, weil οἶνος und μέθυ nur verschiedene Namen für dieselbe Sache sind, auch οἰνοῦσθαι und μεθύειν ihrem Begriff nach identisch seien, muss doch in der Quelle gestanden haben. Auf stoischer Seite fand unser Verfasser Philosophen, die dem Weisen das οἰνοῦσθαι zugestanden, aber das μεθύειν absprachen, auf peripatetischer Seite wurde dem Weisen auch das μεθύειν erlaubt. Nun kommt unser Verfasser und macht die beiden streitenden Parteien darauf aufmerksam, dass sie sich doch eigentlich nur um Worte streiten, in der Sache aber einig sind. Am Schluss seiner ganzen Beweisführung kommt er auf diesen, ihm besonders wichtigen Punkt noch einmal zurück: »Wenn wir uns erlauben dürfen«, sagt er Seite 355 Mang., »aufser den eigentlichen kunstgerechten Be-

weisen auch populäre Gründe anzuführen, zu denen vor allem die Berufung auf Auktoritäten gehört, so können wir viele berühmte Ärzte und Philosophen ins Feld führen. Denn diese haben unter dem Titel „περὶ μέθης“ zahllose Schriften hinterlassen, in denen sie doch nur vom Weingenuss schlechtweg handeln, ohne dabei über jene Leute Untersuchungen anzustellen, die beim Weine albern werden. Damit haben sie doch aufs deutlichste zugestanden, dass μεθύειν gleich οἰνοῦσθαι ist«. Indem er die Identität von μεθύειν und οἰνοῦσθαι behauptet und daraus den Schluss zieht εἰ δ' οἰνωθήσεται καὶ μεθυσθήσεται, hält der Verfasser doch den Zusatz für nötig: χεῖρον οὐδὲν ἐκ τῆς μέθης διατεθείς, ἀλλὰ ταὐτὸν ὅπερ καὶ ἐκ ψιλῆς τῆς οἰνώσεως παθών, d. h. er hebt hervor, dass die Identifikation den Begriff μεθύειν auf den des οἰνοῦσθαι zurückführen soll, nicht etwa umgekehrt.

Nachdem er so die zweite der im Proömium besprochenen Ansichten aus dem Wege geräumt hat, wendet sich der Verfasser zur Begründung der Behauptung, dass πλείονος οἴνου χρῆσις dem Weisen (und zwar πολλῶν ἕνεκα αἰτιῶν) zustehe. Wenn Philo ohne weiteres die nun folgende Erörterung als zweiten Grund neben den ersten stellt (μία μὲν ἀπόδειξις περὶ τοῦ τὸν σοφὸν μεθυσθήσεσθαι λέλεκται, δευτέρα δέ ἐστι τοιαύτη) so kann man dies nur auf Rechnung des Excerptors setzen; in der Quelle selbst müsste deutlicher der Gedankengang hervortreten, der im obigen angedeutet ist.

In der folgenden Auseinandersetzung, die darin gipfelt, die enge Verbindung der rechten Weingelage mit den Götterfesten nachzuweisen, um dann aus der ausschliefslichen Befähigung des Weisen zum wahren Götterdienst seine ganz besondere Befähigung auch zum rechten Gebrauch des Weines zu folgern, kann man zweifelhaft sein, inwieweit hier Philo seiner Quelle folgt und inwieweit er das auch ihm so nahe liegende Thema selbst weiter ausführt. Jedenfalls sind auch in diesem Abschnitt, abgesehen von der sicherlich entlehnten Hauptpointe der Argumentation, reichliche Anzeichen nichtphilonischen Ursprungs vorhanden. In breiter rhetorischer Ausführung wird die Zucht, Mäfsigkeit und gesunde Kraft der guten alten Zeit dem verweichlichten, aus-

schweifenden Genussleben der Gegenwart gegenübergestellt. Der Abschnitt zerfällt deutlich in zwei Teile, von welchen der erste den Gegensatz zwischen der alten Zeit und der Gegenwart allgemein behandelt (*ἐν λόγοις καὶ ἐν ἔργοις*), der zweite zu dem eigentlichen Gegenstande der Untersuchung, dem Weingenuss, zurückkehrt und den vorher im allgemeinen festgestellten Gegensatz auf den speziellen Fall anwendet. Der erste Teil wieder ist gegliedert nach der gleich anfangs aufgestellten Unterscheidung von *λόγοι* und *ἔργα*. Über die Verschlechterung der *λόγοι* wird eine Bemerkung gemacht, welche Herkunft aus den Kreisen rhetorisch-stilistischer Kritik verrät. Denn der Vergleich des wahren und falschen *ὄγκος* der Rede mit den Anschwellungen des menschlichen Körpers, die ebenfalls, wenn sie voll und kompakt sind, athletische Kraft und Gesundheit, wenn sie aber hohl und unnatürlich aufgedunsen sind, Krankheit bedeuten, erinnert doch lebhaft an die Stelle in der Schrift »vom Erhabenen«, wo es heisst: *κακοὶ δὲ ὄγκοι καὶ ἐπὶ σωμάτων καὶ ἐπὶ λόγων οἱ χαῦνοι καὶ ἀναλήθεις καὶ μήποτε περιϊστάντες ἡμᾶς εἰς τοὐναντίον· οὐδὲν γάρ φασι ξηρότερον ὑδρωπικοῦ.* Diese Bemerkung macht jedenfalls nicht den Eindruck, als ob sie von Philo selbst hinzugefügt wäre. Ihm liegt das Interesse an rhetorischen Dingen ganz fern. Gerichtet ist sie gegen die sogenannte asianische Rhetorik. Wenn also der Verfasser sagt, dass zu seiner Zeit sich nur ganz wenige *ἀρχαιοτρόπου ζηλώσεως ἐρῶντες* fänden, so passte eine solche Äufserung offenbar mehr in die Zeit des beginnenden als des bereits herrschenden Atticismus, also mehr in die ciceronische Zeit als in die des Tiberius. Was dann über die *πράξεις* gesagt wird, die ebenfalls aus dem früheren männlichen Ernst ins Weibische gefallen seien, ist so unbestimmt gehalten, dass wir diesen Satz ganz unbeachtet lassen dürfen. Dass derselbe wie überhaupt die Gliederung nach *λόγοι* und *ἔργα*, von dem Excerptor herrührt, wird mir wahrscheinlich durch das Folgende; denn hier ist wieder von den *λογογράφοι, ποιηταί* und *μουσικοί* die Rede. Eigentlich nur auf die zuletzt genannten ist die hinzugefügte Charakteristik anwendbar: *οὐ τὰς ἀκοὰς διὰ τῆς ἐν ῥυθμοῖς φωνῆς ἀφηδύνοντές τε καὶ θρύπτοντες, ἀλλὰ εἴ τι τῆς διανοίας κατεαγὸς καὶ κεκλασμένον*

ἐγείροντες καὶ ὅσον ἐμμελὲς αὐτῆς ἁρμοζόμενοι φύσεως καὶ ἀρετῆς ὀργίοις. Die Klage über den Verfall der alten, strengen Musik ist bekanntlich schon ein Lieblingsthema Platons. Ausführlich hatte darüber auch Heraklides Ponticus in seiner Schrift *περὶ μουσικῆς* gehandelt, von der uns umfangreiche Reste im 14. Buche des Athenaeus und in Plutarchs Schrift: »über die Musik« vorliegen. Genau wie unser Verfasser fordern Platon und Heraklides eine sittliche Wirkung der Musik und verwerfen diejenige Musik, welche nur dem Ohre schmeichelt und weichliche Gefühle und Leidenschaften grofs zieht. Wie in der Rhetorik, so ist also unser Verfasser auch in der Musik ein Anhänger des Klassicismus. Unpassend wird nun der erziehlichen Wirkung der alten Poesie und Musik von Philo der moderne Speiseluxus, als an jener Stelle getreten, gegenübergestellt: *ἐφ' ἡμῶν δὲ ὀψαρτυταὶ καὶ σιτοπόνοι καὶ ὅσοι τῆς ἐν βαφικῇ καὶ μυρεψικῇ τεχνῖται περιεργείας ἀεί τι καινὸν χρῶμα ἢ σχῆμα ἢ ἀτμὸν ἢ χυλὸν ἐπιτειχίζονται ταῖς αἰσθήσεσιν, ὅπως τὸν ἡγεμόνα πορθήσωμεν νοῦν.* Schwerlich fand Philo diese Gegenüberstellung so in seiner Quelle, vielmehr trägt der zuletzt ausgeschriebene Satz inhaltlich und sprachlich das Gepräge philonischen Ursprungs. So können wir also in diesem Abschnitt nur zwei Punkte mit einiger Wahrscheinlichkeit der Quelle zuweisen, nämlich die Bemerkung über den Verfall der Rhetorik und die über den Verfall der Musik. Auch von dem überhandnehmenden Luxus in Speisen und Wohlgerüchen mochte die Quelle in irgend einer Form reden. Jedenfalls konnte aber diese Bemerkung nicht dieselbe Stellung im Gedankenzusammenhang einnehmen wie jetzt bei Philo.

Diese ganze Auseinandersetzung, sagt der Verfasser, habe nur als Vorbereitung dienen sollen für den Nachweis, dass auch der Weingenuss dieselbe Wandlung zum Schlechteren durchgemacht habe, wie die Redekunst und die Musik. Auf eine Schilderung der zu seiner Zeit in der Trunkenheit der Gelage vorkommenden Scheusslichkeiten lässt er eine Charakteristik der Schmausereien und Gelage bei den Alten folgen. »Jede sittliche Handlung leiteten unsere Vorfahren durch feierliche Opfer ein, in der Meinung, dass dieselbe so am ehesten zu einem gesegneten Ende kommen werde, und ehe Gebet und Opfer dar-

gebracht war, warteten sie in jedem Fall, wenn auch der Augenblick noch so sehr zum Handeln drängte; sie waren also nicht der Meinung, dass Schnelligkeit der Langsamkeit ein für allemal vorzuziehen sei. Denn Schnelligkeit ohne Vorbedacht ist schädlich, Langsamkeit mit sicherer Aussicht auf Erfolg nützlich. In der richtigen Erkenntnis also, dass der Genuss und Gebrauch des Weines grofse Vorsicht erfordert, nahmen sie denselben weder übermäfsig noch immer zu sich, sondern mit Mafsen und bei der passenden Gelegenheit. Wenn sie nämlich zuvor gebetet und Opfer dargebracht und die Gottheit versöhnt hatten, selbst aber an Leib und Seele sich gereinigt, an jenem durch Waschungen, an dieser durch die Flut der Gesetzlichkeit und wahrer Bildung, dann erst wandten sie sich heiter und froh zu ausgelassenem Lebensgenuss. Oft kehrten sie zu diesem Zweck nicht einmal in ihre Häuser zurück, sondern blieben in den Heiligtümern, wo sie geopfert, um im Gedenken an die Opferfeier und in Ehrfurcht vor der Heiligkeit des Ortes ein wahrhaft anständiges Mahl zu halten, ohne in Wort oder Werk zu fehlen. Davon, heisst es, stamme der Ausdruck *μεθύειν*, weil unsere Vorfahren *μετὰ τό θύειν* sich dem Weingenuss zu ergeben pflegten«. Mit dieser Stelle ist zu vergleichen Athenaeus Epit. II, p. 40 c. *Σέλευκος δέ φησι τὸ παλαιὸν οὐκ εἶναι ἔθος οὔτ' οἶνον ἐπὶ πλεῖον οὔτ' ἄλλην ἡδυπάθειαν προσφέρεσθαι, μὴ θεῶν ἕνεκα τοῦτο δρῶντας. διὸ καὶ θοίνας καὶ θαλίας καὶ μέθας ὠνόμαζον. τὰς μὲν ὅτι διὰ θεοὺς οἰνοῦσθαι δεῖν ὑπελάμβανον, τὰς δ'ὅτι θεῶν χάριν ἠλίζοντο καὶ συήεσαν. τοῦτο γάρ ἐστι τὸ δαῖτα θάλειαν. τὸ δὲ μεθύειν φησὶν Ἀριστοτέλης <διὰ> τὸ μετὰ τὸ θύειν αὐτῷ χρῆσθαι.* Hier findet sich also nicht nur die Etymologie wieder, sondern auch der allgemeine Gedanke, dass die Alten nur aus religiösem Anlass sinnlichen Genüssen sich hinzugeben pflegten. Für die Etymologie wird Aristoteles citiert. Das kann sich nur auf die auch sonst bei Athenaeus citierte, unter Aristoteles Namen gehende Schrift: *Συμπόσιον ἢ περὶ μέθης* beziehen. Ob dieselbe echt war, können wir nicht entscheiden, jedenfalls aber stammte sie aus der älteren Zeit der peripatetischen Schule. Ferner wird niemand bezweifeln, dass aus jener Schrift nicht nur die Etymologie, sondern auch der Gedanke entnommen

ist, dem sie dienen soll, und welcher deutlich peripatetischen Charakter trägt. Bei Athenaeus findet sich derselbe Gedanke noch einmal V p. 192, b (mit den Worten: *πᾶσα δὲ συμποσίου συναγωγὴ παρὰ τοῖς ἀρχαίοις τὴν αἰτίαν εἰς θεὸν ἀνέφερε καὶ στεφάνοις ἐχρῶντο τοῖς οἰκείοις τῶν θεῶν καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς*) und zwar findet er sich dort im Zusammenhange jener Vergleichung des homerischen Gastmahls mit denen des Xenophon, Platon und Epikur, welche vielleicht ebenfalls auf den Homeriker Seleukos zurückgeht.

Da wir nun schon weiter oben in anderem Zusammenhange gefunden hatten, dass die Stellungnahme des Verfassers zu dem behandelten Problem auf einen Ausgleich zwischen der stoischen und der peripatetischen Anschauung abzielt, so wird uns um so glaublicher und verständlicher scheinen müssen, dass hier eine direkte Anlehnung an peripatetische Schriften und Anschauungen hervortritt. Es ist dies für die Beurteilung des Verfassers um so wichtiger, weil diese Argumentation die eigentlich grundlegende ist. Die vorhergehende bezweckte nur, die Müfsigkeit der stoischen Unterscheidung von *οἰνοῦσθαι* und *μεθύειν* darzuthun. Wie sich nun aber der Verfasser das *μεθύειν* des Weisen denkt, das soll die vorliegende peripatetische Erörterung darthun. Auch die Bemerkung über die Musik stand wohl in der Quelle in näherer Beziehung zum Gegenstande als bei Philo. Man vergleiche was Plutarch de musica cap. 43 aus dem Peripatetiker Aristoxenos über die Verwendung der Musik beim Gastmahl anführt. Auch dort ist von den *δεῖπνα τῶν ἀρχαίων* die Rede und Aristoxenos führt aus, dass ursprünglich die Tafelmusik eingeführt wurde, weil man ihr die Kraft zuschrieb, die schädlichen Wirkungen des Weines zu mildern und der Seele ihr harmonisches Gleichgewicht zu erhalten.

Nachdem sich der Verfasser so weit vom Geiste der stoischen Ethik entfernt hat, redet er in dem folgenden eigentlichen Beweis wieder ganz stoisch. Denn wenn es S. 354, 13 heisst: *Τίσι δὴ μᾶλλον ἂν εἴη οἰκεῖος τῆς τοῦ ἀκράτου χρήσεως ὁ λεχθεὶς τρόπος, ἢ σοφοῖς ἀνδράσιν οἷς <νῦν> καὶ τὸ πρὸ τῆς μέθης ἔργον ἁρμόττει, τὸ θύειν; Σχεδὸν γὰρ οὐδὲ εἷς τῶν φαύλων πρὸς ἀλήθειαν ἱερουργεῖ κἂν ἐνδελεχεῖς μυρίους βόας ἀνὰ πᾶσαν ἡμέραν ἀγάγῃ* u. s. w., so

ohne jede Begründung aufgestellt werden. Es war der Nachweis erforderlich, dass das Sichgehenlassen des Rausches beim Weisen wirklich nur so gute und unschuldige Früchte trage. Man würde annehmen müssen, dass Philo diese Begründung übergangen habe, wenn dieselbe nicht auf der folgenden Seite 355, 11—21 M. nachgeliefert würde. Es ist für die Beurteilung dieses Arguments von der gröfsten Bedeutung, dass man die Zugehörigkeit dieses Abschnittes der folgenden Seite zu demselben erkennt. Um uns von derselben zu überzeugen, wollen wir zunächst das dazwischenstehende untersuchen. Auf die oben ausgehobenen Worte folgt nämlich, angeknüpft mit der Einleitungsphrase *πρὸς δὲ τούτοις κἀκεῖνο λεκτέον*, eine Auseinandersetzung, dass es irrtümlich sei, sich die Weisheit als ein finsteres, mürrisches, trübseliges Wesen vorzustellen, vielmehr zieme derselben Heiterkeit und Scherz, freilich von einer Qualität, die mit dem Ernste derselben harmonisch zusammenstimme. Es bedarf kaum eines Beweises, dass die Einleitungsphrase das Verhältnis dieses Gedankens zu dem voraufgehenden Beweise unrichtig bezeichnet, dass mit anderen Worten Philo den Gedankengang des Originals hier gröblich verunstaltet hat. Nicht ein neues Beweismoment, wie jene Phrase glauben macht, tritt zu dem vorigen hinzu, sondern der im vorigen angefangene Beweis wird hierdurch erst vervollständigt. Beim Weisen erzeugt der Wein nur Heiterkeit und Scherz. Aber ist denn, wird nun weiter gefragt, Heiterkeit und Scherz etwas der Weisheit Geziemendes? Diese Frage wird bejaht und dadurch wird die Folgerung, dass auch das *μεθύειν* dem Weisen zieme, eine berechtigte. — Hierauf folgt Zeile 40 eine unverkennbare Einlage Philos, die bis Zeile 9 der folgenden Seite reicht. An diese Einlage schliefst sich dann Zeile 11 die schon oben erwähnte Begründung, dass der Wein die Kraft habe, die dem Geniefsenden innewohnenden Eigenschaften zu verstärken, also dem Weisen ebensosehr zum Heile wie den Thoren zum Schaden dienen müsse. Dieser Gedanke nimmt doch nur zu weiterer Ausführung wieder auf, was bereits oben in den Worten *πρὸς πλειόνων ἴσχυσαν ἁμαρτημάτων* kurz angedeutet war.

Ich denke mir den ursprünglichen Gedankengang der Vor-

lage etwa so: »die μέθη erzeugt, wie ja schon ihr Name andeutet, eine μέθεσις τῆς ψυχῆς, ein Sichgehenlassen der Seele. Ein solches ist für den Thoren freilich verderblich. Denn die ihm innewohnenden Fehler können sich nun um so ungestörter entfalten. Nicht so bei dem Weisen. Bei ihm erzeugt jenes Sichgehenlassen nur Heiterkeit und anmutigen Frohsinn. Heiterkeit und Scherz sind aber keineswegs als der Weisheit widersprechend aufzufassen. Nur eine ganz unrichtige Vorstellung vom Wesen der Weisheit könnte zu dieser Beurteilung führen. Sie sind vielmehr gerade ihr recht eigentlich gemäfs. Die Wirkung des Weines ist also beidemal die, dass τὰ φύσει προσόντα in dem Zustande der μέθεσις stärker und unverkennbarer hervortreten. Der Seelenzustand des Geniefsenden, sei er nun ein übler oder vortrefflicher, wird durch den Weingenuss nicht seinem Wesen nach verändert, sondern nur durch die Aufhebung aller willensmäfsigen Selbstbeherrschung desto deutlicher ans Licht gebracht. Ist aber dem so, so dürfen wir behaupten, dass es mit dem Wein nicht anders steht, als mit anderen Gütern des äufseren Lebens, wie z. B. dem Geldbesitz oder der Ehre. Sie sind an sich nicht Güter, sondern ἀδιάφορα, weil man sowohl einen üblen als einen guten Gebrauch von ihnen machen kann. Dem Weisen, der sie recht gebraucht, sind sie zum Heile, dem Thoren zum Verderben: ἐπεὶ καὶ χρήματα αἴτια μὲν ἀγαθῷ ἀγαθῶν, κακῷ δὲ, ὡς ἔφη τις, κακῶν. Ähnlich steht es mit Ruhm und Ehre, ähnlich auch mit dem Wein. Der Thor, als ein Knecht der Leidenschaften, wird durch ihn nur noch mehr in diese Knechtschaft verstrickt (ἐμπαθέστερος). Der Weise, der statt der πάθη die εὐπάθειαι, die unschuldigen Gefühle, in seinem Busen hegt, kann durch den Wein nur eine Steigerung der εὐπάθειαι, vor allem der höchsten unter ihnen, der χαρά, erfahren.«

Wenn es uns durch diese freie Wiedergabe gelungen ist, den ganzen Abschnitt S. 354, 24—355, 21 (nach Ausscheidung der oben bezeichneten Einlage Philos) als das entstellende Excerpt eines ursprünglich einheitlichen Gedankenganges zu erweisen, so ist damit für die Beurteilung von Charakter und Herkunft dieser Argumentation der Grund gelegt. Da nämlich

die Einordnung des Weingenusses in die Klasse der *ἀδιάφορα* einen stoischen Autor durch die ganze Auffassung der Güterlehre verrät, auch die Unterscheidung von *πάθη* und *εὐπάθειαι*, auf welche schliefslich der ganze Beweis hinausläuft, eine der bekanntesten Lehren der stoischen Ethik ist, können wir über den stoischen Ursprung dieser ganzen Erörterung nicht im Zweifel sein. Dieses Resultat stimmt vortrefflich zu unserer obigen Auseinandersetzung, durch welche wir die Urheberschaft des ganzen Zetems auf einen Stoiker zurückzuführen suchten.

Ist nun dieser ganze Abschnitt seinem wesentlichen Gehalte nach stoisch, so darf wohl der erste Teil desselben besonderes Interesse beanspruchen. Die scharfe Hervorhebung der Ansicht, dass man sich unter der Weisheit kein mürrisches, missvergnügtes Wesen vorzustellen habe, dass ihr vielmehr Frohsinn und Scherz sehr angemessen sei, beweist, dass der Verfasser eine entgegengesetzte Auffassung im Auge hat und bekämpfen will. Diese entgegengesetzte Auffassung kann nun offenbar keine andere sein als die altstoische, welche bei Diogenes Zenonvita segm. 117 in den Worten ausgedrückt ist: *καὶ αὐστηροὺς δέ φασιν εἶναι πάντας τοὺς σπουδαίους τῷ μήτε αὐτοὺς πρὸς ἡδονὴν ὁμιλεῖν μήτε παρ' ἄλλων τὰ πρὸς ἡδονὴν προσδέχεσθαι.* Auch bei Philo ist, statt des um des Gegensatzes willen völlig ungeeigneten *αὐχμηρόν*, das mit *σκυθρωπόν* trefflich zusammenstimmende *αὐστηρόν* einzusetzen. Unser Stoiker ist also, wie sich nach seiner ganzen eklektischen Richtung erwarten lässt, ein entschiedener Gegner jener altstoischen Strenge und Herbigkeit, die sich am klarsten in dem berühmten Satze offenbart, dass der Weise weder Verzeihen noch Mitleid kennt.

Aber wir würden sicherlich irren, wenn wir ihm selbst, der allem Anschein nach ein unbedeutender Popularschriftsteller war, die Urheberschaft einer so bedeutenden Abweichung vom Geiste der alten Stoa zutrauten. Sicherlich waren es bedeutendere Vorgänger desselben gewesen, welche in dem Bestreben, die stoische Lehre mehr dem Bedürfnis der Durchschnittsmenschen anzupassen, ihre ursprüngliche Härte und Strenge gemildert hatten. Man wird dies um so mehr anzunehmen haben, als die Lehre von den *εὐπάθειαι*, eine offenbare Durchbrechung der

Konsequenz des Systems und also eine Erfindung späterer Geschlechter, mit dem fraglichen Punkte eng zusammenzuhängen scheint. Wir wissen genug von der Schrift des Chrysippus über die Affekte, um behaupten zu dürfen, dass ihm die Lehre von den εὐπάθειαι noch fremd war. Die uns schon von früher als orthodoxe Wiedergabe der altstoischen Lehre bekannte Ethik des Arius thut derselben keine Erwähnung. Dagegen findet sie sich in voller Ausführlichkeit in der aus der Schule des Posidonius stammenden Darstellung bei Diogenes. Aufserdem giebt Cicero im vierten Buche der Tusculanen eine mit jener übereinstimmende Erörterung. Für ihn ist aller Wahrscheinlichkeit nach Posidonius περὶ παθῶν die Quelle. Es ist allgemein bekannt, dass Panaetius' und Posidonius' Abweichungen von der älteren Schultradition grofsenteils den Charakter einer solchen Abschwächung und Milderung der ursprünglichen Schroffheiten tragen, durch welche sie dem späteren Eklektizismus vorgearbeitet haben. Aus ihren Kreisen muss die Lehre von den εὐπάθειαι, muss auch die Charakteristik der Weisheit stammen, welche unser Stoiker bei Philo giebt [1]). Von den drei εὐπάθειαι bei Laertius und Cicero (χαρά, ἕκκλισις, βούλησις) kommt für unsere Philostelle vor allen die χαρά in Betracht. Ihre Unterarten sind τέρψις, εὐφροσύνη, εὐθυμία. Die erste dieser drei Unterarten, die τέρψις, findet sich auch unter den πάθη, als Unterart der ἡδονή. Schon diese Inkonvenienz ist ein vollgültiger Beweis, dass der Verfasser der diogenischen Darstellung die εὐπάθειαι aus anderer Quelle entnahm als die voraufgehenden Definitionen der πάθη. Der Widerspruch konnte einem Kompilator leicht entgehen. Leider giebt Diogenes keine generelle Definition des Begriffs εὐπάθεια, sondern nur Spezialdefinitionen der einzelnen εὐπάθειαι. Eine kurze Erwähnung verdient noch, dass wenn bei Philo p. 355, 21 behauptet wird, der Weise werde durch die μέθη εὐμενέστερος, auch dieser Ausdruck aus der stoischen Lehre von den εὐπάθειαι entlehnt ist. Die der ἐπιθυμία entsprechende Eupathie ist

[1]) Dass der Ausdruck γαληνίζειν sogar epikureischer Terminus ist, habe ich inzwischen aus Useners Epicurea gelernt. Vgl. auch die Erörterungen in der Praefatio p. LVII u. LVIII.

nämlich die *βούλησις*, eine Unterart derselben nach Diogenes die *εὐμένεια*.

Dass die Erörterung, ob der Scherz dem Weisen zieme oder nicht, einem Stoiker des ersten vorchristlichen Jahrhunderts gemäss ist, beweist die Thatsache, dass von einem der Athenodore eine Schrift *περὶ σπουδῆς καὶ παιδιᾶς* citiert wird, die doch wohl die Berechtigung des Scherzes für den Weisen zum Gegenstande gehabt haben wird. Dazu stimmt auch, dass sich bei Seneca im letzten Kapitel des *dialogus de tranquillitate animi* eine ganz ähnliche Erörterung findet. Auch von ihm wird Scherz und Lustbarkeit als eine *ἄνεσις* oder *μέθεσις τῆς ψυχῆς* betrachtet. *Danda est animis remissio: meliores acrioresque requieti surgent.* Aber auch Seneca, wie die Quelle Philos, denkt sich natürlich diese Erholung als eine mafsvolle, nicht zu oft wiederkehrende, erinnert an die mäfsigen Genüsse der guten alten Zeit und erwähnt der Festtage, welche von den Gesetzgebern auch zu dem Zwecke eingerichtet seien, um dem natürlichen Erholungsbedürfnis des Menschen Befriedigung zu gewähren. Unter den hauptsächlichsten Mitteln der Erholung erwähnt er dann auch *convictio et liberalior potio* (*πλείονος οἴνου χρῆσις*) und fügt hinzu: *nonnumquam et usque ad ebrietatem veniendum, non ut mergat nos sed ut deprimat.* Es ist sehr wahrscheinlich, dass Seneca diese weitherzige Moral nicht zuerst in der Stoa vertrat, sondern schon in den Schriften der Stoiker freisinnigerer Färbung aus der voraufgegangenen Generation vertreten fand.

Wir wenden uns nun zu dem folgenden letzten Beweise der Behauptung *ὅτι μεθυσθήσεται ὁ σοφός*. Er ist im Gegensatz zu den bisherigen in streng syllogistischer Form gehalten und trägt, wie oben bereits angedeutet wurde und gleich näher nachgewiesen werden soll, so unverkennbar stoischen Charakter, dass gerade auf ihn die entschiedene Behauptung begründet werden darf, der Verfasser des Zetems sei selbst Stoiker gewesen. Gleich der erste Satz freilich ist von dem eilfertigen Excerptor so entstellt, dass wir nur durch den Zusammenhang den ursprünglichen Gedanken ermitteln können. Es heisst da: *τίς γε μὴν οὐκ οἶδεν, ὅτι δυοῖν ἐναντίων ἐπειδὰν θάτερον εἶδος ἐφαρμόζῃ πλείοσι,*

καὶ θάτερον ἐξ ἀνάγκης συμβήσεται (scil. πλείοσιν ἐφαρμόζειν). Wenn z. B., heisst es weiter, der Weise ebensogut wie der Thor weiss sein kann, so müssen auch notwendig beide gleichermafsen schwarz sein können. D. h. wenn das eine Glied des Gegensatzes mit der Weisheit oder Thorheit nichts zu thun hat, weil es nämlich weder ein Gut noch ein Übel ist, so muss dasselbe auch von dem anderen Gliede des Gegensatzes gelten. Dieser Satz wird dann im folgenden auf den Gegensatz des νήφειν und μεθύειν angewandt. Es ist klar, dass in dem oben ausgehobenen griechischen Satze erstens zu ἐναντίων ein Substantiv, wie ποιοτήτων oder διαθέσεων, erfordert wird (denn das folgende εἶδος ist zu unbestimmt), zweitens dass πλείοσι nicht richtig sein kann, sondern in der Vorlage ἑκατέροις τοῖς τε σοφοῖς καὶ τοῖς ἄφροσιν, oder etwas ähnliches gestanden haben muss.

Die ganze Anschauung, welche diesen Sätzen zu Grunde liegt, ist nur die Konsequenz der stoischen Güterlehre. Nicht nur die Menschen selbst werden in zwei Klassen geschieden, die einander in jeder Beziehung entgegengesetzt sind, sondern alle Eigenschaften, Zustände, Handlungen des Menschen, die irgend für das sittliche Leben von Belang sind, zerfallen nach stoischer Lehre in zwei ebenso scharf gegensätzliche Kategorieen. Alles Existierende muss einen realen Gegensatz in der Welt haben. So entspricht jedem einzelnen Gut der einen Seite ein einzelnes Übel auf der anderen Seite. Träger aller Güter, aller sittlich guten Eigenschaften, Zustände und Handlungen sind ausschliefslich die Weisen, Träger aller Gegensätze dieser Güter ausschliefslich die Thoren. Nun giebt es aber neben dieser sittlichen Welt die der äufseren Dinge und aller jener Eigenschaften, Zustände und Handlungen, welche sittlich indifferent sind. Auch in dieser hat jedes Ding seinen Gegensatz. Aber hier sind natürlich die Gegensätze ohne Zusammenhang mit der Einteilung der Menschen nach dem Gesichtspunkt der sittlichen Gegensätze. Es ist also undenkbar, dass ein Ding aus der sittlich indifferenten Welt, ein ἀδιάφορον, als Gegensatz ein Gut oder Übel haben sollte. Was selbst ἀδιάφορον ist, dessen Gegensatz muss notwendig auch ἀδιάφορον sein. In diesem Zusammenhang ist die Behauptung unserer Stelle ganz verständlich, dass

was selbst Weisen und Thoren gleichermafsen zukomme, auch einen Gegensatz haben müsse, der beiden Menschenklassen gemäfs sei. — Natürlich wurden nun bei den Stoikern mannigfache Erörterungen gepflogen, welche sich mit der Zugehörigkeit dieser oder jener Sache zur Klasse der *ἀδιάφορα* beschäftigten. So hatte z. B. Chrysipp im ersten Buche *περὶ Κατορθωμάτων* die Behauptung aufgestellt (welche uns Plutarch de rep. cp. 22 aufbewahrt hat), *τὴν εὐχαριστίαν καὶ τὴν χάριν εἰς τὰ μέσα διατείνειν.*

Wenn nun an unserer Stelle die Bemerkung, dass doch die Nüchternheit kein ausschliefsliches Vorrecht des Weisen sei, mit den Worten begleitet wird: *ὡς ὁ τῶν προτέρων λόγος*, so setzt dies voraus, dass die so eingeführte Bemerkung nicht eine vom Verfasser selbst gemachte oder als blofse Konsequenz aus der Lehre jener *πρότεροι* erschlossene ist, sondern sich vielmehr thatsächlich in den Schriften jener *πρότεροι* fand. Unter diesen können natürlich nur die älteren Stoiker verstanden werden, welche sämtlich dem Weisen das *μεθύειν*, grofsenteils sogar das *οἰνοῦσθαι* untersagt hatten. Sie will ja unser Verfasser, der selbst die entgegengesetzte Behauptung *ὅτι μεθυσθήσεται* vertritt, widerlegen. Es ist also ganz in der Ordnung, dass er einen von jenen zugestandenen Satz als Prämisse in seinen Beweis einführt. Aus dem Ausdruck *οἱ πρότεροι* scheint mir nun mit Notwendigkeit hervorzugehen, wie ich bereits bei einer früheren Gelegenheit bemerkte, dass die Gegner, mit denen der Verfasser sich auseinandersetzt, derselben Schule wie er selbst angehören. Wäre dies nicht der Fall, so hätte er sagen müssen *οἱ τἀναντία αἱρούμενοι* oder *οἱ ἀντιδοξοῦντες*. Er scheint sich zu jenen Philosophen nicht im Verhältnis des Schulgegensatzes zu befinden, sondern als Sohn einer aufgeklärteren Zeit an ihre Annahmen eine leise bessernde Hand zu legen. Damit stimmt vollkommen, dass die Beweise, die er vorbringt, wenn auch dem Geiste nach so unstoisch wie möglich und mit fremdartigen Bestandteilen versetzt, doch nirgends das Anknüpfen an die stoische Lehre vermissen lassen.

Ich lege besonderes Gewicht darauf, unsern Eklektiker gerade als Stoiker zu erweisen. Die einzige Richtung, der er sonst

etwa angehören könnte, und von welcher er natürlich beeinflusst ist, die Akademie des Antiochus von Askalon, hatte zwar viel stoische Bestandteile in sich aufgenommen, aber das Stoische überwiegt doch bei unserem Schriftsteller zu sehr, um einen Akademiker in ihm zu vermuten. Höchst seltsam wäre auch unter dieser Voraussetzung, dass die προοίμια τῆς σκέψεως nur stoische Ansichten aufführen, wie oben nachgewiesen wurde. Ich halte also die ganze Abhandlung für eine willkommene Bestätigung der auch sonst wohl dem Kenner dieser Literatur wahrscheinlichen Thatsache, dass der Stoizismus in der letzten Zeit der vorchristlichen Ära sich in mehrere Richtungen gespalten hatte. Neben den radikalsten Verfechtern der alten strengen Richtung gab es Stoiker, die von dem eklektischen Zeitgeiste ergriffen, wie unser Verfasser, die Schroffheiten des Systems durch Anlehnung an fremde Systeme zu mildern suchten und sich so unvermerkt nicht nur von einzelnen Lehrsätzen, sondern von dem Geiste der alten Stoa entfernten. Unter Beibehaltung der Worte wurde die Sache in ihr genaues Gegenteil verkehrt. Denn so geht es doch unserem Stoiker, der die πάθη natürlich verdammt und verfehmt, aber mit diesem heiligen Zorn in der Sache nicht viel Schaden anrichtet, da ja unter der Flagge εὐπάθειαι alle menschlich wünschenswerten Affekte einhersegeln können, der den Namen ἡδονή gewiss nicht ohne Gruseln hören konnte, aber der χαρά, εὐθυμία, ἱλαρότης eine Ausdehnung gestattet, durch welche der Sache nach die ἡδονή wieder zugelassen wird. Während der Verfasser uns glauben machen möchte, dass er nur an den Worten ändere, der Sache nach seiner Schule treu bleibe, ist es in Wahrheit gerade umgekehrt. Er zeigt sich in seinen äufseren Allüren weit stoischer als in dem Geist seiner Denkweise. Denn ein nach allen Seiten wohl ausgebautes und terminologisch verfestigtes System pflegt auch auf solche Menschen und Zeiten äufserlich fortzuwirken, welche dem Geiste desselben fremd bleiben. Während sich die Gedanken fast mit jeder Generation verändern, werden die Worte oft mit wunderbarer Zähigkeit festgehalten.

Die Zeit, welcher unser Philosoph angehört, ist eine eminent unphilosophische. Die Veränderung, welche in einer solchen

Zeit mit den Systemen vorgeht, lässt sich als die Zersetzung der wissenschaftlichen Konstruktion durch das Vulgärbewusstsein und den gesunden Menschenverstand auffassen. Denn diese kommen mit ihrer negativen Einwirkung gegenüber der philosophischen Systematik naturgemäfs dann zur stärksten Geltung, wenn der spekulative Trieb nach einer einheitlichen Weltansicht ermattet ist. Der philosophische Beurteiler pflegt die unharmonischen Gestaltungen eklektischen Denkens mit Recht geringen Interesses zu würdigen. Der historische darf nicht verkennen, dass in der immer neuen Überwindung der Einseitigkeit der Schulgegensätze, in dem Abwerfen der Scheuklappen ein ebenso naturgemäfser und berechtigter Trieb des Menschengeists zum Ausdruck gelangt als in den Systembildungen spekulativerer Jahrhunderte. Denn nur wo dieser Nivellierungsprozess sich vollzogen hat, üben die philosophischen Gedanken eine breite Einwirkung auf die Masse des Volkes aus. Für diese Physiognomie des ersten vorchristlichen Jahrhunderts scheint mir der von Philo benutzte Schriftsteller als Typus dienen zu können.

Mit dem zuletzt besprochenen Argument ist das eigentliche Beweisverfahren des ersten Teils abgeschlossen. Der Verfasser fügt aber noch eine nachträgliche Bemerkung hinzu, welche dem Ergebnis des ersten Beweises, dass nämlich die Unterscheidung von *μεθύειν* und *οἰνοῦσθαι* müfsig sei, als weitere Stütze dienen soll. »Wenn es erlaubt ist«, sagt er, »neben den eigentlichen wissenschaftlichen Beweisen (*ἔντεχνοι ἀποδείξεις*) auch unwissenschaftliche (*ἄτεχνοι*) vorzubringen, zu denen ja auch die Berufung auf Autoritäten gehört (*ὧν μία ἐστὶν ἡ διὰ τῶν μαρτυριῶν*), so dürfen wir für uns die Schriften der Ärzte und Philosophen anführen, welche den Titel *περὶ μέθης* führen. In diesen Schriften handeln sie nämlich schlechtweg vom Weingenuss, ohne über die Leute, welche durch denselben Vernunft und Besinnung verlieren, Untersuchungen anzustellen. Daraus erhellt, dass sie unter den Worten *μέθη* und *μεθύειν* nichts anderes verstehen als wir.« Wir haben allen Grund dem Verfasser für diese literarhistorische Nachricht, an deren Zuverlässigkeit nicht zu zweifeln ist, dankbar zu sein. Dass derselbe die unter Aristoteles Namen gehende Schrift *Συμπόσιον ἢ περὶ μέθης* selbst

benutzt hat, haben wir ja oben gesehen. Ob ihm noch andere der peripatetischen Schriften dieses Namens bekannt waren, muss dahingestellt bleiben. Auffallend ist, dass der nur auf den ersten Beweis bezügliche Nachtrag an dieser Stelle als eigener Beweis nachgehinkt kommt, während doch jener erste Beweis um nichts technischer oder wissenschaftlicher ist als der Nachtrag. Auch dort steht ja eine Berufung, nämlich auf die Autorität Homers. Warum konnte nicht da die literarhistorische Notiz über die Schriften *περὶ μέθης* angeschlossen werden? Ich kann mir dies nur durch die Annahme erklären, dass die *ἄτεχνοι ἀποδείξεις* in der Vorlage Philos einen breiteren Raum einnahmen, sodass sie neben den *ἔντεχνοι* einen selbständigen Teil bildeten. Es ist klar, dass sich *μαρτυρίαι* mannigfaltiger Art für das *demonstrandum* aufbringen liefsen. Auch mochten ja neben den *μαρτυρίαι* noch andere populäre Beweisarten angewandt werden. Es ist charakteristisch, dass der Beweis *δι' ἐτυμολογίας* vom Verfasser offenbar zu den wissenschaflichen gerechnet wird. Aus der Art wie die Schriftsteller *περὶ μέθης* erwähnt werden, scheint mir, nebenbei gesagt, sich zu ergeben, dass die vorliegende Schrift jedenfalls kein selbständiges Buch *περὶ μέθης* darstellt. Es wird ein einzelnes *κεφάλαιον* aus einer Sammlung sein, die etwa den Gesamttitel *Ἠθικὰ Ζητήματα* führen mochte.

Über die geringen Überreste des zweiten Teiles, in welchem die Beweise der entgegengesetzten Behauptung *ὅτι οὐ μεθυσθήσεται* aufgezählt und widerlegt werden sollten, habe ich nur weniges hinzuzufügen, da wir denselben schon in unsere obige Betrachtung des Proömiums hineinziehen mussten. Dort wurde bereits darauf aufmerksam gemacht, dass der erste von Philo im zweiten Teil des Zetems angeführte Beweis der zenonische ist, welchen auch Seneca im 83. Brief anführt, und dass ferner die beigefügte Widerlegung an beiden Stellen dieselbe ist. Philo führt den zenonischen Beweis mit den Worten an: *εἰ τῷ μεθύοντι οὐκ ἄν τις εὐλόγως λόγον ἀπόῤῥητον παρακατάθοιτο, οὐκ ἄρα μεθύει ὁ ἀστεῖος.* Der Unsinn ist wohl nicht auf Textverderbnis, sondern auf Flüchtigkeit des Excerptors zurückzuführen. Aus Seneca lässt sich die korrekte Form des Syllogismus herstellen: *τῷ μεθύοντι οὐκ ἄν τις εὐλόγως λόγον ἀπόῤῥητον*

παρακατάθοιτο, τῷ δὲ σοφῷ παρακατατιθέντα, οὐκ ἄρα μεθύει ὁ ἄνεστος. Die Widerlegung hinwiederum hat Seneca unvollständiger gegeben als Philo, bei dem nur einige leicht kenntliche Corruptelen auszumerzen sind. Es ist nämlich statt παραγωγήν einzusetzen γὰρ ἀγωγήν und statt οὐ γὰρ im letzten Satze, wie schon Mangey gesehen hat, οὐκ ἄρα. Während Philo neben dem Schlaf auch den Wahnsinn und den Tod erwähnt, beschränkt sich Seneca auf den Schlaf: *satis est enim unam sc. interrogationem ponere e multis: „dormienti nemo secretum sermonem committit: vir bonus ergo non dormit“.* Dass aber auch ihm die vollständige Fassung des Beweises vorlag, zeigt der Schluss des Briefes: *licet colliquis nec veneno poto moriturum, nec sopore sumpto dormiturum nec sileboro accepto, quicquid in visceribus haerebit nocturum.*

Wir dürfen mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, dass Seneca seine Mitteilungen mittelbar oder unmittelbar aus Posidonius schöpft. Denn dem zenonischen Beweis und seiner akademischen Widerlegung lässt er die Verteidigung Zenons durch Posidonius folgen, welche er dann wieder selbst einer negativen Kritik unterzieht. Posidonius hatte den zenonischen Beweis zu verteidigen gesucht durch die von Seneca mit Recht verworfene Interpretation: Zenon habe hier unter dem [illegible] nicht den [illegible], sondern den [illegible] verstanden. Seneca wendet hiergegen ein, dass sich in diesem Falle Zenon doch sehr unklar und sprachwidrig ausgedrückt haben würde, was nicht anzunehmen sei. Außerdem sei die erste Prämisse selbst bei Zulassung dieser gewagten Interpretation noch unwahr. Denn die Erfahrung lehre, dass wir häufig selbst gewohnheitsmäßigen Trinkern in den auch bei ihnen nicht leidenden nüchternen Augenblicken Geheimnisse anvertrauen. Für die letztere Behauptung werden ein paar Beispiele aus der römischen Geschichte beigebracht. Dann fährt Seneca fort: *[illegible]*

cibum, vino redundante, ita ne secretum quidem; quod suum alienumque est pariter effundunt". Man sieht zunächst nicht recht, aus welchem Grunde Seneca diese *declamatio* so perhorresciert, zumal er selbst im Fortgang des Briefes eine ganz ähnliche vorbringt und ausdrücklich die Schilderung der schädlichen Folgen der Trunkenheit für die beste, allen Syllogismen vorzuziehende Art in der Behandlung dieses Gegenstandes erklärt. Auf dieses Bedenken ist zu antworten, dass die ausgeschriebene Stelle mit jenem von Seneca perhorreszierten Syllogismus inhaltlich zusammenhängt. Sie stammt ebenfalls aus Posidonius und kam in dem Nachweise dieses Philosophen vor, dass einem *ebriosus* allerdings niemand ein Geheimnis anvertrauen werde: von einem solchen stehe unfehlbar zu erwarten, dass er in seinem nächsten Rausche alles ausplaudern werde. Nur als Beweis für dieses *demonstrandum*, nicht absolut genommen, verwirft Seneca die fragliche Auslassung. Wenn uns Posidonius auch noch so lebhaft die Unfähigkeit des Trunkenen zum Bewahren eines Geheimnisses schildert, so wird dadurch, wie Seneca meint, doch nie und nimmer bewiesen, dass niemand einem solchen ein Geheimnis anvertraue. Alle allgemeinen Erwägungen können uns nicht von der Wahrheit einer Behauptung überzeugen, der die Thatsachen widersprechen.

Obgleich also der scheinbare Widerspruch sich auf diese Weise erklären lässt, so kann ich doch die Vermutung nicht unterdrücken, dass die ganze Widerlegung des Posidonius abgesehen natürlich von den Beispielen aus der römischen Geschichte, nicht Senecas eigenes Machwerk, sondern aus einem älteren Schriftsteller entlehnt ist. Die Form der Widerlegung enthält Momente, die nicht nach Senecas Denkweise aussehen, der sich wohl mit der Anführung der Beispiele begnügt hätte. Der Eifer der Widerlegung steht besser einem Philosophen an, der nicht nur das Beweisverfahren, sondern auch die zu beweisende Behauptung missbilligt (ὅτι οὐ μεθυσθήσεται ὁ σοφός). Es besteht kein recht scharfer Gegensatz zwischen der von ihm, als nicht allgemein gültig, verworfenen Schilderung der Unzuverlässigkeit des Trunkenen im Geheimnisse und seiner eigenen lebhaften Schilderung der schädlichen Folgen der Trunkenheit, da doch auch

diese nicht nur allgemeingültige (auf alle Trunkenen zutreffende) Züge enthält. Ich denke mir also, dass die Widerlegung des Posidonius einem Philosophen entlehnt ist, der bewies *ὅτι μεθυσθήσεται ὁ σοφός*. Es ist sehr gut möglich, aber eben auch nicht mehr als eine Möglichkeit, dass Seneca ebendieselbe Schrift benutzte, deren unvollständiges Excerpt uns bei Philo vorliegt. Bei Philo konnte sich, wo jetzt die Schrift *de plantatione Noë* abreisst, sehr gut eine Besprechung der posidonianischen Rechtfertigung Zenons, ähnlich der bei Seneca anschliefsen. Wenn Seneca nicht just dasselbe Buch hatte, so wird er doch ein ähnliches gehabt haben, das mit jenem vielleicht in einem nahen Verwandtschaftsverhältnis stand.

Im folgenden behandelt er dann die Frage nach eigenem Geschmack. Aber auch dieser zweite Teil des Briefes enthält einige Stellen, die sich mit der Abhandlung bei Philo berühren. Es sei uns gestattet dieselben hier kurz zusammenzustellen. § 18 *nam de illo videbimus an sapientis animus nimio vino turbetur et faciat ebriis solita.* Damit ist zu vergleichen § 27 *nam si illud argumentaberis sapientem multo vino inebriari et retinere rectum tenorem, etiamsi temulentus sit, licet colligas nec veneno poto moriturum nec sopore sumpto dormiturum, nec elleboro accepto, quicquid in visceribus haerebit, eiecturum.*

In diesen beiden Stellen scheint eine deutliche Beziehung vorzuliegen auf die zweite der im philonischen Proömium aufgezählten Ansichten, welche wir oben dem Kleanthes zu vindizieren versucht haben. Es ist interessant, dass dieser Ansicht in § 27 eine Widerlegung beigegeben wird, deren Zusammenhang mit der der zenonischen ersichtlich ist. Diese Widerlegung ist mit jener gleichartig, nur scheint sie der kleanthischen Ansicht ebenso treffend angepasst zu sein, wie jene der zenonischen. Wir müssen uns nun aber erinnern, dass die Ansicht, welche Philos Vorlage vertritt: *ὅτι μεθυσθήσεται ὁ σοφός, οὐδὲν τῆς ἀρετῆς ἀπoβαλών* der kleanthischen zum Verwechseln ähnlich ist: *ὅτι ὁ σοφὸς οὐ μεθυσθήσεται μέν, οἰνωθήσεται δέ.* Der Unterschied ist ein sehr subtiler, und also verlohnt es vielleicht der der Mühe, die Senecastelle etwas näher darauf anzusehen, ob sie vielleicht nicht sowohl die kleanthische Ansicht, als vielmehr

die des Anonymus bei Philo bestreitet. Der Unterschied beider Ansichten liegt ja darin, dass Kleanthes die Trunkenheit an sich als etwas Schlechtes ansieht und deshalb behauptet, der Weise könne dem Weingenuss nach Belieben fröhnen, trunken könne er dadurch niemals werden, während der Anonymus ohne weiteres zugiebt, dass auch der Weise trunken werde, und nur bestreitet, dass dadurch seine Tugend und Weisheit eine Beeinträchtigung erleide. Wenn nun Seneca ausdrücklich sagt: *sapientem multo vino inebriari et retinere rectum tenorem, etiamsi temulentus sit,* so scheint mir die Form dieses Satzes weit besser auf die Ansicht des Anonymus als auf die des Kleanthes zu passen. Denn wenn man auch *„inebriari"* für eine ungeschickte Wiedergabe des griechischen *οἰνοῦσθαι* ansehen wollte, so stimmt doch dazu nicht, dass der Begriff der Trunkenheit nochmals ausdrücklich durch den Koncessivsatz *(etiamsi temulentus sit)* hervorgehoben wird. Diese Auffassung wird auch durch die noch folgenden Schlussworte des ganzen Briefes bestätigt: *sed si temptantur pedes, lingua non constat, quid est quare illum existimes in parte sobrium esse, in parte ebrium?* Dies kann nur auf die Ansicht eines Gegners Anwendung finden, welcher zwar wirkliche Trunkenheit des Weisen für möglich hält, aber die Weisheit und Tugend desselben dadurch nicht in Mitleidenschaft gezogen werden lässt. Hiergegen wendet Seneca ein, es sei absurd, sich einen Menschen vorzustellen, der grofsenteils betrunken, an einem Teile seiner Persönlichkeit aber, nämlich dem *ἡγεμονικόν,* nüchtern sei. So wird uns durch scharfe Interpretation dieses Schlusspassus des Briefes die Vermutung nahe gelegt, dass dem Seneca eine der unsrigen ähnliche, vielleicht gar dieselbe Schrift bekannt war. Die Applikation der Widerlegung Zenons auf diesen Standpunkt müsste man dann als Senecas eigenes Werk betrachten.

§ 18 stehen die Worte: *nihil aliud esse ebrietatem quam voluntariam insaniam.* Man vergleiche Philo p. 351, 28. *φάρμακον δὲ εἰ καὶ οὐ θανάτου μανίας γοῦν ἄκρατον εἶναι αἴτιον συμβέβηκε,* und weiter unten: *ἐπεὶ μανίας καὶ παραφροσύνης αἴτιος τοῖς ἁπλήστως ἐμφορουμένοις ὁ οἶνος.* § 19 *omne vitium ebrietas et incendit et detegit.* § 20 *non facit ebrietas vitia sed protrahit,* und

weiter unten: *omne vitium laxatur et prodit.* Vgl. Philo p. 354, 27 *μεθίεται δὲ* (cf. *laxatur*) *ὁ τῶν ἀφρόνων λογισμὸς εἰς πλειόνων ἴσχυσιν ἁμαρτημάτων* und p. 355, 11 *ὁ γὰρ ἄκρατος τὰ τῇ φύσει προσόντα ἐπιτείνειν καὶ σφοδρύνειν ἔοικεν* etc.

Wir sind hiermit zum Schluss des zu besprechenden Philoabschnittes gelangt und schliefsen unsere kommentierende Thätigkeit mit einer kurzen Zusammenfassung ihres Gesamtresultates. Das Ganze ist anzusehen als ein einzelnes Kapitel aus einer Sammlung von *Ἠθικὰ Ζητήματα*, welche ein eklektisch angehauchter Stoiker der freisinnigsten Richtung nach Posidonius und Antiochus, aber vermutlich noch vor Christi Geburt für ein gröfseres Publikum herausgegeben hatte. An sich unbedeutend gewinnt es für den Geschichtsschreiber der Philosophie Interesse, weil es einerseits für die Kenntnis der älteren Stoiker einige Beiträge liefert, anderseits selbst als typisches Beispiel für eine uns sonst nur unzureichend bekannte Richtung des ersten vorchristlichen Jahrhunderts betrachtet werden kann. So wenig Wichtigkeit der Gegenstand an und für sich haben mag, samt dem pedantischen Hinundher der Meinungen, so ist es doch erfreulich an ihm die successive Thätigkeit fünf oder sechs verschiedener Generationen wahrnehmen zu können und so ein kleines Bild der Wandlungen zu besitzen, welche von Zenon bis auf Seneca mit dem Geiste der stoischen Lehre vorgegangen waren.

Register.

Aenesidemus II passim. Zahl der *τρόποι* 72. Lebenszeit 73 ff. Absicht und historischer Anlass der *Πυῤῥώνειοι λόγοι* 74 ff. Heraklitismus 79 ff.

Akademie, alte 50.

Antiochus 67. 103. 118. 133.

Antipater von Tarsos 47. 51. 112.

Apollodorus (Stoiker) 107 f.

Aristoteles *Συμπόσιον ἢ περὶ μέθης* 122.

Aristoxenos 123.

Arius Didymus 103. 108. 113. 129.

Arkesilaos 105.

Athenodorus *περὶ σπουδῆς καὶ παιδιᾶς.* 130.

Boëthos 17. 19—21. 40. 50.

Chrysippus *Φύσις* u. *Εἱμαρμένη* 12. *ἐκπύρωσις* 22 ff. üb. d. Trunkenheit 107. *περὶ παθῶν* 129. *περὶ κατορθωμάτων α* 132.

Diogenes v. Babylon 18. 112.

Diogenes Laertius' stoische Ethik 108. 113. 129.

Empedokles 42.

Epikur 108. *γαληνίζειν* 129.

Eudorus 103.

Heraklides Ponticus 121.

Heraklit v. Ephesus 59. 63. 83. 88. 89. 92. 94. 97.

Heraklit v. Tyrus 75.

Karneades 54. 60. 80.

Kleanthes 106.

Kritolaos 11—16. 27. 31 f. 37 f. 40.

Panaetius 28. 30. 35. 112. 114. 124. 129.

Peripatetiker *ἀϊδιότης* 8. 10. Sterngötter 9. üb. d. Trunkenheit 117.

Philo v. Alexandria. Ansicht v. d. Weltschöpfung 1. v. d. peripatetischen Ehik 2. Skepsis u. Theosophie 56. — de providentia B. I 44 f. de Joseph B II. p. 59 M. 94 ff. de temulentia II passim. de plantatione Noë III passim. — Textverbesserungen: 111. 116. 136.

Philo v. Larisa 75.

Philodem *περὶ ὀργῆς* S. 150. 154. Gomp. ergänzt 117.

Plutarch de Ei apud Delphos cp. 18. 95. 97. consolatio ad Apollonium p. 106 d. 96.

Posidonius 51. 105. 113 f. 124. 129. 136.

Schrift *περὶ ὕψους* 66. 120.

Schriften *περὶ μέθης* 134.

Seleukos Homeriker 123.

Seneca 83. Brief 104 f. 135 f. 138 f. de tranq. animi 130.

Skepsis: ihre geschichtliche Entwicklung 54 ff. Zusammenhang mit der Schule der empirischen Mediciner 64.

Stoiker: Sterngötter 9. *ἐκπύρωσις* 9 u. ö. *χρόνος* 10. Anfang des Menschengeschlechtes 11. *κόσμος* als

ζῶον 13. dissentierende Stoiker 16. vergl. unter Boëthos. *παλιγγενεσία* 21. *ἕξις πνευματική* 22. *σπέρμα* 25. Achtteiligkeit der Seele, Zeugungskraft 28. *κενὸν ἄπειρον* 29. *κοιναὶ ἔννοιαι* 29. *συζυγίαι* 34. *ὁδὸς ἄνω κάτω* 34. *γένεσις καὶ φθορὰ τοῦ κόσμου* 43 ff. *οὐσία* 90. *ἱερέα μόνον εἶναι τὸν σοφόν* 124. eklektische Richtung 124. *ἐπάθειαι* 128 f. *ἀσυγκρίτης* 128. Güterlehre, *ἀδιάφορα* 131 f.
Tertullian de anima 93.
Theophrast 41 ff.
Tubero, L. 77.
Zenon von Kittion 104 f. 135 f.
Zenon von Tarsos 50.
Zetematische Form 48 f.

Druck von G. Bernstein in Berlin.

Verlag der **Weidmannschen Buchhandlung** in Berlin.

Philologische Untersuchungen

von

A. Kiessling und **U. von Wilamowitz-Moellendorff.**

Erstes Heft: **Aus Kydathen.** Mit einer Tafel. (VIII u. 236 S.) gr. 8. geh. . . . . 4 Mark.

Zweites Heft: **Zu Augusteischen Dichtern.** (VI u. 122 S.) gr. 8. geh. . . . . 2 Mark 40 Pf.

Drittes Heft: **De biographis Graecis quaestiones selectae.** (169 S.) gr. 8. geh. . . . . 3 Mark.

Viertes Heft: **Antigonos von Karystos.** (VIII u. 356 S.) gr. 8. geh. . . . . 6 Mark.

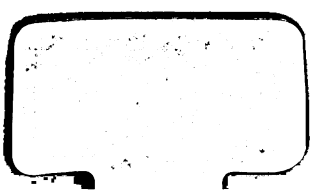
Fünftes Heft: **Bild und Lied.** Archaeologische Beiträge zur Geschichte der griechischen Heldensage von Carl Robert. (258 S.) gr. 8. geh. . . . . 5 Mark.

Sechstes Heft: **Analecta Eratosthenica** scripsit Ernestus Maass. (153 S.) gr. 8. geh. . . . . 3 Mark.

Siebentes Heft: **Homerische Untersuchungen.** (426 S.) gr. 8. geh. . . . . 7 Mark.

Achtes Heft: **Quaestiones Phaetonteae** scripsit Georgius Knaack. (VII u. 81 S.) gr. 8. geh. . . . 2 Mark.

Neuntes Heft: **Isyllos von Epidauros.** (VII u. 201 S.) gr. 8. geh. . . . . 4 Mark.

Zehntes Heft: **Archaeologische Maerchen aus alter und neuer Zeit** von Carl Robert. Mit 5 Tafeln und 7 in den Text gedruckten Abbildungen. (205 S.) gr. 8. geh. . . . . 6 Mark.

Druck von G. Bernstein in Berlin.